GESCHICHTE
DER AUTOBIOGRAPHIE

VON

GEORG MISCH

ZWEITER BAND

DAS MITTELALTER

ERSTER TEIL: DIE FRÜHZEIT

ZWEITE HÄLFTE

1955

VERLAG G. SCHULTE-BULMKE · FRANKFURT AM MAIN

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1955 by G. Schulte-Bulmke. Verlag. Frankfurt a. M.
Printed in Germany
Druck und Einband: Maindruck, Frankfurt a. M. - Fechenheim

CT25
M5
v.2:2

DRITTER ABSCHNITT

Die lateinische autobiographische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter

Wir wenden uns zu den autobiographischen Schriften aus den „dunklen" Jahrhunderten nach der Völkerwanderung, die von dem Fortbestand unserer Gattung von der spätantiken Literatur her, die zugleich die frühchristliche war, Zeugnis ablegen. Die literarischen Traditionen, von denen diese Schriften getragen waren, kamen für uns bereits in den vorigen Abschnitten von außen her in Sicht, da bei den vorliterarischen Ansätzen zur Autobiographie in der altgermanischen und wohl auch der altarabischen Dichtung Einflüsse aus der hochkultivierten Mittelmeerwelt in Betracht kamen. Jetzt gehen wir diesen Traditionen in ihrem eigenen Bereich nach und setzen damit den stetigen geschichtlichen Gang fort, den wir bei der Wendung von der Antike zum Mittelalter unterbrachen, um in synchronistischer Umschau die im Gang befindliche Entwicklung möglichst unbefangen ins Auge zu fassen. Aber auch als wir diese Entwicklung noch rein in der alten Kulturwelt verfolgten, waren wir bereits in den Zeitraum vorgestoßen, den zu durchmessen wir uns jetzt anschicken. Denn das große Dokument der lateinischen Autobiographie aus der Spätzeit des Altertums, das Bekenntnisbuch des Augustinus, führte uns beim Blick auf die autobiographischen Schriften, die sich unmittelbar daran anschlossen, weiter bis ins 6. Jahrhundert hinein[1]) und auch schon vordem trafen wir auf Produkte, die ebensogut wie als Ausläufer der antiken Autobiographie als Vorläufer der mittelalterlichen gelten können. Wir denken an die „Dankgabe", die der burgundische Grundherr Paulinus Gott darbrachte, nachdem er, der in seiner Jugend eine wahre Ritterherrlichkeit genossen hatte, die furchtbaren Einfälle der Alanen und Goten überstanden hatte, unter deren Druck er beinahe Mönch geworden wäre, und an die aus derselben Zeit (um 459) stammende „Konfessio" des britischen Enthusiasten Sucat, der unter dem Namen Patrick (d. h. Patrizier) in Irland als heiliger Apostel verehrt wird[2]). So fließend ist die Grenze der Zeitalter hier, wo es sich um Produkte literarischen Charakters handelt.

Die heilige Literatur tritt uns hier als eine geschlossene Größe im Gegensatz zu dem vorliterarischen Heldentum entgegen. Und auch im

[1]) Bischof Ennodius (511), vgl. Band I, 682.
[2]) Band I, 684 ff., 689 ff.

042

Hinblick auf die Orte ihrer Herkunft schließen sich die Schriften autobiographischer Art aus den dunklen Jahrhunderten unmittelbar an die voraufgehenden an; wir werden zunächst in den von den Ostgoten eroberten Norden Italiens und in den Süden der einstigen Provinz Gallien geführt, die jetzt zum Frankenreich gehörte, dann in das benachbarte spanische Bergland, wo jetzt die Westgoten herrschten, sowie auf die britische Insel, späterhin nach Lothringen: es sind die Gegenden des alten römischen Reiches, in denen sich die antike literarische Bildung auf dem gewundenen Lauf ihres Überganges an die neuen Völker jeweils am längsten erhalten hatte. So sind denn auch die literarischen Formen, die uns jetzt bei den Autobiographen begegnen, eben die, die im Ausgang des Altertums ausgebildet waren, und auch die Lebensinhalte, die in diesen Formen zur Darstellung kamen, sind die gleichen. Denn die Entwicklung ging, so paradox das bei der Autobiographie klingt, von der Literatur zum Leben: die Bücher gaben der Phantasie die Richtung.

Förmliche Autobiographien, d. h. solche, die eine selbständige Schrift und nicht bloß einen Bestandteil eines andern Werks des Autors bilden, sind in der lateinischen Literatur dieses ganzen Zeitraums, der nahezu ein halbes Jahrtausend umfaßt, etwas höchst Seltenes; wir können nur zwei oder drei derartige Werke nennen[3]). Und sie sind ausschließlich hagiographischer Art. Aber sie erscheinen bereits im 7. und 8. Jahrhundert, also vor der Wiederherstellung der antiken Bildungstradition durch Karl den Großen, die man als „karolingische Renaissance" zu bezeichnen pflegt. Sie zeugen somit von der Kontinuität der Entwicklung des autobiographischen Schrifttums von der christlichen Spätzeit des Altertums her, und zwar von einer Richtung derselben, die von der in jener Zeit dominierenden, die durch Augustins „Konfessionen" repräsentiert war, verschieden ist: sie gehen zurück auf den frischen Einfluß des im christlichen Orient ausgebildeten asketischen Lebensideals, das durch den hl. Benedikt von Nursia (480?—540), den Organisator des okzidentalen Mönchtums, und Papst Gregor den Großen (540—604), den ersten Mönch auf dem Stuhle St. Peters, in die mittelalterlichen Wege geleitet worden war.

Dagegen sind stückhafte Autobiographien — um die unselbständig auftretenden so zu nennen, die in einem größeren theologischen oder historischen Werk enthalten sind — durch den ganzen Zeitraum hin in der sonst recht spärlichen, zum großen Teil bloß kompilatorischen Literatur verschiedentlich zu finden, und zwar auch bereits vor der Epoche Karls des Großen. So ergibt sich hier, wenn man diese Stücke zusammenstellt,

[3]) Außer dem des hl. Valerius nur das des „Lügenpropheten" Aldebert, wenn man nicht Vulfilaichs mündliche Erzählung dazunehmen will, s. u. S. 311 ff.

ein unverhofft reiches Bild von der Kontinuität der Entwicklung des autobiographischen Schrifttums seit dem Ausgang des Altertums. Dieses Bild betrifft sozusagen die literarische Kleinkunst. Während die großen Formen der Lebensdarstellung, d. h. vor allem die der Seelengeschichte, wie sie Augustin zur Vollendung gebracht hatte, auf dem niedrigen geistigen Niveau der auf die Völkerwanderung folgenden Jahrhunderte zerbrachen, blieben die Elemente dieser Formen wie z. B. Sündenbekenntnis, Bekehrungsgeschichte, Wundererzählung, Jenseitsvision den „Barbaren" verständlich und zugänglich, so daß sie stückweis oder in Kombination miteinander weiterverwandt wurden. Und dies gilt nicht bloß für die religiösen Literaturformen, sondern auch für die rein literarischen Formelemente, die für persönliche Äußerungen offen waren, seit sie in dem rhetorischen Literaturbetrieb des hellenistischen Zeitalters entwickelt worden waren: Vorrede und Nachwort, Brief in Versen oder in Prosa, Schriftenverzeichnis, Grabschrift usw. Statt der Augustinischen Form aber trat als Vorbild die Heiligenlegende ein, die sich von Haus aus auf recht anspruchslosem Niveau, auf dem der erbaulichen Unterhaltungsliteratur, bewegte. Nach diesem Vorbild waren die wenigen förmlichen Autobiographien dieses Zeitraums, von denen wir wissen, abgefaßt und wir bekommen davon eine Anschauung in der einzigen von ihnen, die uns so gut wie vollständig erhalten ist: der des Eremiten Valerius, der im 7. Jahrhundert in dem von den Westgoten beherrschten Spanien lebte und zu einem Lokalheiligen in seinem Vaterlande wurde. Hier setzen wir ein, um zunächst ein rundes Bild von der Lebensgeschichte eines Einzelnen zu bekommen, ehe wir die vielen stückhaften Selbstzeugnisse zu übersehen versuchen. Wir werden dabei in die gründlich veränderte Zeit hineingeführt, so daß wir den Abstand des geistigen Niveaus ermessen können, der bei aller Kontinuität der literarischen Formen die auf die Völkerwanderung folgenden Jahrhunderte von den ihr voraufgehenden scheidet.

Man pflegt für diese ersten Jahrhunderte des Mittelalters das Stigma der „Dunkelheit" aufzubehalten, das man einst, als das Hochgefühl der Aufklärung bei den Historikern noch unerschüttert war, für dies ganze große Zeitalter bereit hatte. Gemeint ist damit die lang andauernde Stagnation des intellektuellen Lebens, von der die Literatur Kunde gibt: statt des geistigen Schaffens, das in freier Luft gedeiht, das bloße Festhalten, Zusammenstellen und Übermitteln des aus der Spätzeit der alten Kulturwelt trümmerhaft genug und in der Regel in schulmäßiger Zubereitung überkommenen Bildungsgutes, das mit der Bibel zusammen die ein für allemal feststehende geistige Welt bildete, in der man sich zurechtzu-

finden hatte. Die in jenen Tagen berühmtesten Werke von zeitgenössischen Schriftstellern sind in unseren Augen bloße Kompilationen, aber „Kompilator" war im Mittelalter — wiederum von der Spätantike her[4]) — auch geradezu ein Ruhmestitel: so sehr viel höher wurde die Belesenheit geschätzt als die schaffende Kraft. Für uns, denen das Schaffen, das Hervorbringen von Werten zur Natur des geistig-geschichtlichen Lebens zu gehören[5]) und Stillstand damit unvereinbar zu sein scheint, liegt in der Dunkelheit oder Dumpfheit jener Zeiten ein schweres Problem. Die Frage ist, in welchen Bereichen oder Schichten der Lebenswirklichkeit diese schaffende Kraft sich auswirkte, wo sie in der Literatur nicht zu finden ist. Es ist dieselbe Frage, die sich uns gegenüber der Spätzeit der alten Welt stellte[6]). Aber damals, um die Wende des 4. Jahrhunderts, als Augustins „Konfessionen" erschienen, hob sich die Autobiographie durch ihre Blüte vor den andern, leblos gewordenen Literaturgattungen heraus und man konnte in ihr etwas von dem Neuen gewahren, was auch in dieser Zeit trotz des Verfalls der alten Lebensordnungen im Werden begriffen war. Im Mittelalter dagegen, wo uns bis ins 10. Jahrhundert hinein nur so spärliche oder stückhafte Zeugnisse autobiographischer Art überliefert sind, können wir aus diesem Bestand unserer lebenspiegelnden Gattung keinen allgemeinen Schluß auf den Gang der geistigen Entwicklung in der neu sich bildenden europäischen Kultur ziehen, sondern müssen zufrieden sein, wenn wir hie und da durch die altüberkommenen Ausdrucksformen hindurch etwas von dem eigenen Leben greifen können, das die Menschen doch auch in diesen Jahrhunderten gewiß besaßen. Dieses Spüren nach dem eigenen Leben der Zeiten darf indes dann auch vor den literarischen Formen selbst nicht haltmachen. Daß sie dem frühen Mittelalter aus der Spätzeit des Altertums überkommen waren, besagt noch nicht, daß sie hier denselben Sinn haben wie dort. Spätes und Frühes kann einander zum Verwechseln ähnlich aussehen und doch so verschieden sein wie Überkultur und Primitivität. Beispiele dafür werden sich uns in unserem Bereich verschiedentlich darbieten: bei der Rolle, die die memoirenhafte Form und das Anekdotische in der Geschichtschreibung oder die das Visionäre im Seelenleben spielt oder auch bei der Verwendung des Briefes als literarischer Form für Selbstzeugnisse. Diese Beobachtung ist von prinzipiellem Belang für die rechte Einschätzung der Kontinuität der Entwicklung, um die es uns hier zu tun ist, wenn wir dem „Über-

[4]) Vgl. E. R. Curtius, Europäische Lit. etc., S. 453, über das Selbstgefühl der Kompilatoren bei Macrobius (um 400) und schon vorher bei Gellius (um 180).

[5]) Vgl. Diltheys Begriff des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs in Der Aufbau der geschichtlichen Welt, Ges. Sch. VII.

[6]) Vgl. Band I[3], 552 f.

gang" der autobiographischen Formen vom Altertum her zum Mittelalter nachgehen. Der Einblick in diese Kontinuität verleitet gar zu leicht auch weitblickende Forscher dazu, die Grenzen zwischen den Zeiten einzuebnen und „das Altertum" sogar bis in das 12. Jahrhundert hinein sich erstrecken zu lassen[7]). Während es doch wohl darauf ankommt, zu sehen, wie auf den Ruinen neues Leben erblühte.

[7]) So Julius Lange in seinem hervorragenden Werk über Die menschliche Gestalt in der Geschichte der Kunst, aus dem Dänischen übersetzt 1903. — In ähnlichem Sinne neuerdings E. R. Curtius in dem mehrfach angeführten Buch über Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter (1948).

ERSTES KAPITEL

Autobiographie und Hagiographie.

In der hagiographischen Literatur war die Ich-Erzählung seit alters eine beliebte Darstellungsform. Wir wiesen auf diese Manier bereits hin, als wir die Heiligenlegende neben das Sündenbekenntnis stellten, das schon in der alten Welt, seit dem Eintritt des Christentums in sie, sich als fruchtbar für die Ausbildung der Autobiographie erwies: während bei diesem die Ichrede mit der Praxis der Beichte gegeben war, war sie bei den Geschichten von den Heiligen, durch die sich die christlichen Gemeinden ihr gemeinsames Lebensideal zum Bewußtsein brachten, anfänglich wohl nur eine literarische Form[8]). In dem maßgebenden Werk dieser ungemein ungleichen Literaturgattung, dem von Athanasius verfaßten „Leben des Antonius", war die Form vorgebildet. Dort folgt auf die mit der Bekehrung einsetzende Erzählung von den inneren Kämpfen und den Begnadungen, durch die sich der Asket in der Wüste zum Heiligen und Seelenführer emporläuterte, ein zentraler Abschnitt, in dem Antonius selbst in einer langen Rede (c. 21—43) die Erfahrungen, die er auf diesem seinem Wege zu Gott gemacht hat, darstellt. Er teilt sie den Mönchen, die ihn gezwungen haben, aus seiner Zelle herauszukommen, mit, um sie für den Kampf gegen die Anfechtungen und im Gottvertrauen zu stärken. Man mag dann schwanken, ob es ein aus dem Leben aufgegriffener Zug oder ein bloßes novellistisches Motiv war, wenn in den altchristlichen Legenden geschildert wurde, wie die Einsiedler in der ägyptischen Wüste bei ihren gegenseitigen Besuchen die Erzählungen von heiligen Greisen als hauptsächlichen Unterhaltungsstoff hatten, den sie mit Heißhunger aufnahmen[9]). Die Erscheinung selber ist augenfällig, daß auf diesem weiten Felde die autobiographische Form üppig gedieh. Die besten Kenner dieser Literatur, die sich unter dem Titel: „Leben der Altväter" stetig ins Mittelalter hinein fortsetzte, die Herausgeber des monumentalen Sammelwerks, das den Titel: *Acta Sanctorum* trägt, haben es zusammenfassend als ein „allenthalben in den ‚Lebensgeschichten der Väter' bemerkbares Verfahren" gekennzeichnet, „daß mannigfache Erzählungen und Aussprüche von ihnen mit ihren eigenen Worten berichtet werden[10])."

---

[8]) Vgl. Band I[3], 538.

[9]) Ebenda Anm. 1 die Bemerkungen von H. Usener und R. Reitzenstein.

[10]) Acta Sanctorum, hg. von den Bollandisten, Bemerkung zum 1. Februar p. 49. Über eine authentische Überlieferung von Aussprüchen der Väter vgl. H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Nachrichten Göttinger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1949.

Und in dem grundlegenden byzantinischen Sammelwerk dieser Art, das, bereits im 10. Jahrhundert verfaßt, dem offiziellen katholischen lange vorausging[11]), ist die Form der Ich-Erzählung so ausgeprägt, daß man den Verfasser dieser Sammlung wegen seiner Vorliebe für das Autobiographische als einen „literarischen Feinschmecker" bezeichnet hat[12]).

Wer die keineswegs naive, oft sogar recht raffinierte Machart dieser frommen Unterhaltungsliteratur kennt, wird kaum zweifeln, daß die Ich-Erzählung hier in der Regel fingiert war; indes sind uns doch auch echte Autobiographien im Stil der Heiligenlegende erhalten. Zwei hervorragende Schriften derart, die von bedeutenden geschichtlichen Persönlichkeiten im Mönchsgewande stammen, begegnen uns noch auf der Höhe des Mittelalters in der östlichen sowohl wie in der römisch-katholischen Christenheit[13]). Der Einfluß dieser Literatur auf die Phantasie der Gläubigen wird begreiflich, wenn man erfährt, daß die „Lebensgeschichten der Altväter" nicht bloß zur üblichen Lektüre in den Klöstern gehörten, sondern schon seit dem 4. Jahrhundert an den Festtagen der Heiligen im Gottesdienst verlesen wurden. Und was die Autobiographie des spanischen Eremiten aus der Zeit der Westgoten betrifft, so bieten sich uns in dieser frühen Zeit auch noch andere Zeugnisse dar, die zeigen, daß diese zufällig auf uns gekommene Schrift damals nicht vereinzelt dastand.

Ein solches Zeugnis findet sich in der berühmten Geschichte der Franken, die Bischof Gregor von Tours, der Nachkomme eines alten, in der Auvergne ansässigen römischen Adelsgeschlechts, gegen Ende des 6. Jahrhunderts, als die Merovinger das Land beherrschten, unter dem Titel: „Zehn Bücher Geschichte" verfaßt hat[14]). Er behandelt darin die innerkirchlichen und die weltpolitischen Begebenheiten mit gleichem Interesse oder, mit seinen eigenen Worten „die Wundertaten (virtutes) der Heiligen zusammen mit den Geschicken der Völker", und so berichtet er in dem zeitgeschichtlichen Teil, der einen memoirenartigen Charakter hat, gelegentlich auch von einem Eremiten, den er in seiner Klause aufsuchte und den er bei dieser Gelegenheit dazu brachte, daß er ihm seine Lebensgeschichte erzählte. Diese Erzählung gibt Gregor, wie er erklärt, mit den eigenen Worten des Heiligen in Form der Ichrede wieder[15]). So bekommen

[11]) Symeon Metaphrastes (d. h. der Übersetzer oder Interpret) stellte 149 Heiligenlegenden zusammen, nach Monaten und Tagen der Feste geordnet.

[12]) N. Jorga, Histoire de la vie byzantine (1934) II, 166 über Symeon: „l'amateur des réalités vivantes, le friand d'autobiographie."

[13]) Papst Cölestin V. (1296) und Nikephoros Blemmydes (1260).

[14]) Gregorius (538—594), Historia Francorum, MGH. Deutsche Übers. von W. Giesebrecht, in Geschichtschreiber der D. Vergangenheit, Band 8 (1851, [4]1911).

[15]) ib. l. VIII, 15. Ein Hinweis darauf bei v. Bezold, a. a. O. Anm. 18.

wir hier ein aus dem Leben gegriffenes Beispiel für den aus der hagiographischen Literatur bekannten Typus der Autobiographie.

Bischof Gregor berichtet, daß er auf einer Fahrt durchs Land, vom Hoflager des merovingischen Königs Childebert in Koblenz kommend, vor einer Anhöhe in der Nähe von Trier haltmachte, wo Vulfilaich — so hieß der Eremit — seine Klause mitsamt einem Kirchlein an der Stelle erbaut hatte, an der ehedem das Heiligtum einer keltischen Gottheit gestanden hatte.

„Als wir uns dort aufhielten, baten wir ihn, uns einiges über seine segensreiche Erweckung zu erzählen und wie er zum geistlichen Stande gelangt wäre. Denn er war von Geburt Langobarde."

Es bedurfte vieler Bitten, ehe der Klausner sich bereit fand, seine Geschichte zu erzählen, und er tat es dann auch nur, nachdem der Bischof ihm versprochen hatte, niemand anderem etwas davon zu sagen. „Denn er trachtete von ganzer Seele danach, allen eitlen Ruhm zu meiden." Solche Verwahrung gegen den Verdacht der Ruhmessucht gehörte zu den Requisiten der Heiligenlegende[16]). Nachdem dem Gebot der Demut solchermaßen Genüge getan war, konnte die Erzählung vonstatten gehen, Gregor aber hat sie, dem Versprechen der Geheimhaltung zum Trotz, in sein Buch aufgenommen und erklärt dazu, daß er sie so wiedergebe, wie er sie aus Vulfilaichs Munde vernommen hatte. Man sieht, wie durchaus konventionell diese Einführung der Ich-Erzählung war.

Aber die Erzählung selbst trägt den Stempel der Echtheit. Am Anfang erscheint die Figur des hl. Martin, des Apostels von Gallien, der zur Zeit Augustins (um 400) lebte. Dieser Heilige, um den sich längst ein Legendenkranz gebildet hatte, hat noch nach seinem Tode den in der Lombardei aufgewachsenen Vulfilaich bekehrt. Damit hebt die Erzählung an: „Als ich noch ein kleiner Knabe war, hörte ich schon den Namen des heiligen Martinus..."

Die bloße Kunde von ihm genügte — das war das Wunderbare —, um in dem Kinde die Frömmigkeit zu erwecken, die sich in Andachtsübungen in der Nacht wie am Tage und im Almosengeben äußerte. Dann kommt, nach ein paar dürftigen Angaben über den Unterricht, der dem Knaben zuteil wurde — daß er lesen und schreiben lernte — ein handfestes Reliquienwunder; eine Kapsel mit Sand vom Grabe des hl. Martin vollbrachte Heilungen und dgl.: „Dadurch entbrannte mein Geist noch mehr, alle meine Hoffnung auf die Wunderkraft dieses Heiligen zu setzen."

[16]) W. Giesebrecht weist in seiner Übersetzung a. a. O. II, 269 auf mehrere entsprechende Stellen bei spätantiken Hagiographen hin (Sulpicius Severus, vita Martini; Eugippius).

Dieser magische Glaube ging unmittelbar in Aktion über: Vulfilaich fand sich selber zur Bekehrung der Heiden berufen. In diesem Sinne erzählt er nunmehr, ans Konkrete sich haltend, daß er in dem Lande des Heiligen sich „mit eigenen Händen" eine Klause erbaute auf dem Berge, wo er „ein Bild der Diana" vorgefunden hatte, „das von dem abergläubischen Volk abgöttisch verehrt wurde". Mehr noch:

„Ich errichtete mir eine Säule, auf der ich unter großen Schmerzen ohne Fußbekleidung stand. Wenn dann die Winterzeit kam, litt ich bei der eisigen Kälte derart, daß mir von dem heftigen Frost öfters die Nägel von den Füßen abgingen und in meinem Bart das gefrorene Wasser in Zapfen herunterhing."

Das war etwa hundert Jahre nach dem Tode Simeons, des orientalischen Heiligen, der sich, um sich vor dem eitlen Umgang mit andern Menschen zu schützen, außerhalb von Antiochia eine Säule erbaut hatte, auf deren Plattform er bis zu seinem Ende lebte. Dem Trierer Säulenheiligen — dem einzigen, den es, soviel wir wissen, im Occident gegeben hat — ging es umgekehrt:

„Das Volk von den benachbarten Höfen begann sich in Menge um mich zu sammeln, und ich predigte unablässig, es sei nichts mit der Diana, nichts mit dem Götzendienst, den sie trieben; unwürdig seien auch die Lieder, die sie beim Wein und ihren schwelgerischen Gelagen sängen; würdig sei es allein, dem allmächtigen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, das Opfer des Dankes darzubringen. Ich betete auch oft, der Herr möchte das Götzenbild zerstören und dies Volk aus der Finsternis erretten. Es überwand endlich Gottes Barmherzigkeit ihren heidnischen Sinn, sie neigten ihr Ohr zu den Worten meines Mundes, verließen ihre Götzen und folgten dem Herrn."

Wir bekommen eine anschauliche Schilderung des Hergangs, wie das Standbild der heidnischen Göttin mit Hilfe eines Seiles, aber hauptsächlich dank dem inbrünstigen Gebet Vulfilaichs gestürzt wurde. Die primitive Anschauung von der doppelbödigen, magischen und zugleich instrumentalen Kausalität macht sich hier geltend. Und dabei läuft ein Satz mit unter, der wörtlich aus einer Schrift über den hl. Martin entnommen ist[17]). Aber darin verrät sich nur, daß Gregor bei der Wiedergabe der Erzählung des Klausners nicht so peinlich genau verfuhr wie ein Philologe. Die Schilderung des konkreten Hergangs geht überzeugend weiter. Wir hören von Vulfilaich, daß er das Götzenbild „mit eisernen Hämmern zerschlagen und zu Staub zermalmen ließ", daß er aber dafür auch vom Teufel bestraft wurde, zunächst mit einem Ausschlag, der nur durch ein

[17]) Es handelt sich um das Gebet wegen des Götzenbildes, das „die Kraft des Himmels vernichten möge, da menschliche Macht es nicht stürzen konnte", ein Satz aus der von Sulpicius verfaßten Vita Martini c. 14: cf. Giesebrecht, a. a. O. II, S. 271.

Wunder geheilt wurde, und dann, was schlimmer, ja ein unheilbarer Schlag war, mit der Vernichtung seines Säulenheiligtums:

„Und wie der böse Feind immerdar denen zu schaden bemüht ist, die Gott suchen, kamen alsbald die Bischöfe zu mir, die mich vielmehr hätten ermuntern sollen, mein begonnenes Werk eifrig durchzuführen, und sprachen: ‚Der Weg, den du einschlägst, ist nicht der rechte, auch kannst du, ein geringer Mann, dich nicht mit Simeon von Antiochia, der auf der Säule stand, vergleichen. Überdies läßt die Natur dieses Landes nicht zu, daß du dich derart peinigst. Steige also lieber herab und wohne bei den Brüdern, die du um dich gesammelt.' Ich folgte, da es als ein Verbrechen gilt, den Bischöfen nicht zu gehorchen, stieg herab, wandelte mit den Brüdern und nahm Speise wie sie ..."

Die Repräsentanten der katholischen Kirche waren von früh an bestrebt, das exzentrische Eremitentum in die regimentale Ordnung einzufügen. Wir werden auf diese Bestrebungen und den daraus hervorgehenden Konflikt alsbald, bei der Autobiographie des hl. Valerius, wieder zurückkommen.

Es folgen noch Wunder des hl. Martin, die Vulfilaich mit angesehen hatte und von denen er endlos hätte weiter erzählen können. Um zu einem Schluß zu kommen, kann Gregor in seinem Bericht nur abbrechen.

Das nicht gerade hohe geistige Niveau dieser Erzählung und der rührend fromme, aber nicht allzu christliche Asketenstolz, der aus ihr spricht, dürften Beweis genug dafür sein, daß wir hier ein echtes autobiographisches Dokument vor uns haben trotz der literarischen Reminiszenzen, deren der hochwürdige Berichterstatter sich nicht entschlagen mochte. Man sieht den Unterschied gegenüber der bloßen Fiktion des Selbsterlebten, die in der spätantiken Literatur beliebt war[18]), wenn man die hagiographische Schrift über den Apostel Martin danebenhält, auf die jene Reminiszenzen Gregors zurückgehen. Der Verfasser dieser um die Mitte des 5. Jahrhunderts erschienenen Schrift, ein römischer Rhetor aus vornehmem Geschlecht, der wie Augustin sich zum Christentum bekehrt hatte, benutzte die Ciceronianische Kunstform des Dialogs, um die Wundertaten des Heiligen, die ihn selber für das Mönchtum begeistert hatten, als etwas frisch Erlebtes darzustellen und so dieses ganze fremdartige Mönchswesen dem gebildeten römischen Publikum, das es damals noch gab, schmackhaft zu machen. Der Dialog findet statt zwischen ihm und einem Jünger des hl. Martin, der noch mehr von dessen unglaublichen Taten zu erzählen weiß; ein anderer Freund kommt dazu, der soeben von einer Fahrt nach dem Osten zu den Einsiedlern in der ägyptischen Wüste, der Thebais, zurückgekehrt ist — dorthin war bereits das Gerücht von der Schrift gedrungen, in der der Autor den hl. Martin ver-

[18]) Vgl. z. B. Band I³, 557 (Rutilius Claudius Namatianus, um 420).

herrlicht hatte, und nun kommt es zu einem Wettstreit über die Größe der Wundertaten dort und hier, der damit endet, daß „der Orient sich keinen Vorrang mehr vor dem Occident zuschreiben" könne[19]). Man hat in diesen Dialogen wegen der „anmutigen Erzählung von Selbsterlebtem" und dazu einer „gewissen Koketterie des Schriftstellers" einen Anfang der literarischen Gattung der Memoiren sehen wollen, die in Frankreich auch weiterhin gedieh[20]). Uns scheint hier im Gegensatz zu den Geschichten, die Gregor von Tours erzählt, ein spätantikes Produkt vorzuliegen, aber zugleich einer der Fälle, wo das Späte dem Frühen zum Verwechseln ähnlich ist.

Sonst wissen wir nur noch von *einer* autobiographischen Schrift aus jenen dunkeln Jahrhunderten außer der des spanischen Eremiten. Sie stammt wiederum von einem fränkischen Geistlichen — einem Bischof namens Aldebert —, aber aus einer anderen geschichtlichen Lage, aus der entscheidungsvollen Zeit, als die Erhebung des merowingischen Hausmeiers Pippin, des Vaters Karls des Großen, auf den fränkischen Königsthron (751) bevorstand. Wie diese Usurpatorentat im Einvernehmen mit dem Papst geschah, war auch die Reform der halb heidnischen Kirchen im fränkischen Reich, die der Thronbesteigung Pippins voranging, ein Werk, das im Sinne der römischen Hierarchie geschah: Bonifatius, der angelsächsische Missionar, der das Bekehrungswerk in Deutschland durchgeführt hatte (722—32), hat als päpstlicher Legat es unternommen, die fränkische Kirche zu einer kirchlichen Provinz Roms zu machen (742). Er stieß dabei auf heftigen Widerstand im Volk wie bei der einheimischen Geistlichkeit, deren Führer Bischof Aldebert war. Gegen ihn ging Bonifatius zunächst auf einer fränkischen Synode (zu Soissons) und dann, als er sich nicht unterwarf, mit einer Anklage bei der römischen Kurie vor: mit dem Erfolg, daß Aldebert als „Diener des Satans und Vorläufer des Antichrist" verdammt und die Verbrennung seiner Schriften angeordnet wurde (745). Zu seinen Schriften gehörte ein Brief, von dem dieser „Lügenprophet", wie ihn Bonifatius nannte, zu behaupten wagte, daß ihn der Heiland an ihn gerichtet und für ihn vom Himmel habe fallen lassen[21]). Dieser Brief, der insbesondere die Heiligung des Sonntags betraf, wurde auch noch nach Aldeberts Verurteilung so viel gelesen, daß Karl der Große seine Verbreitung in einer besonderen Verordnung ver-

[19]) Sulpicius Severus (um 430), Dialogi II, c. 2.

[20]) Ebert, I, 336, über die hagiographischen Schriften des Septimius Severus: daß in ihnen „schon die Gattung der Memoiren, welche die Franzosen zuerst und so außerordentlich ausgebildet haben, gleichsam in ihren Anfängen sich erkennen läßt."

[21]) S. Bonifatii epistulae, in MGH, Epistulae selectae, I (1916) Nr. 59 und 60, p. 108—124.

bieten mußte[22]). Und zu den Schriften, die Aldebert zur Verherrlichung seiner göttlichen Sendung abfaßte oder abfassen ließ[23]), gehörte auch seine eigene Lebensgeschichte. Nur der Anfang von ihr hat sich erhalten — dadurch, daß er in das Protokoll der römischen Gerichtsverhandlung durch den päpstlichen Notar aufgenommen wurde[24]):

„Im Namen unseres Herrn Jesu Christi. Hier beginnt die Lebensgeschichte (vita) des heiligen gebenedeiten Dieners Gottes, des hochehrwürdigen Bischofs Aldebert, der durch Gottes Ratschluß von seiner Geburt an zum Heiligen erkoren worden ist. Von einfachen Eltern stammend, wurde er durch Gottes Gnade gekrönt. Als er noch im Mutterleibe war, hat ihn Gottes Gnade dort erreicht, und als der gesegnete Tag seiner Geburt herankam, hatte seine Mutter eine Vision, in der sie ein Kälblein aus ihrer rechten Hüfte hervorkommen sah. Dies war ihr ein Zeichen der himmlischen Gnade, die er, bevor er ihren Schoß verließ, von einem Engel empfangen hatte."

Aus dem Anklageschreiben, das Bonifatius an den Papst richtete, kann man sich eine Vorstellung von dem weiteren Inhalt der Biographie machen. Danach rühmte sich Aldebert, daß ihm in seiner Jugend ein Engel in Menschengestalt „wunderbar heilige Reliquien vom äußersten Ende der Welt her" gebracht hätte und er daher „von Gott alles zu erlangen vermöchte, was er nur wünschte". Er machte aber auch seine eigene Person zum Gegenstand des Reliquienkults und verteilte Haare von sich und Splitter von seinen Fingernägeln an die abergläubige Menge. Sodann: er verleitete das Volk, besonders die Frauen und die Bauern dazu, sich statt in der Kirche an Quellen und andern Stätten auf dem Lande zum Gottesdienst zu versammeln, nachdem er dort Kreuze errichtet hatte. Und das Schlimmste:

„Wenn sie kamen und sich vor ihm niederwarfen, um ihre Sünden zu bekennen, sagte er: ‚Ich weiß all eure Sünden, denn mir ist bekannt, was in euch verborgen ist. Ihr braucht nicht zu beichten, sondern euch ist vergeben, was ihr gesündigt habt. Seid der Vergebung gewiß und kehrt in Frieden zurück in eure Häuser'[25])."

Augenscheinlich ist hier das Bild des Mannes verzerrt, den Bonifatius mit Berufung auf die Evangelien-Stellen über das Nahen des Jüngsten Tages als einen der dann auftretenden „Lügenpropheten[26])" schildert. Durch die Verzerrung hindurch erkennt man das Doppelte: die Ver-

[22]) Kapitular v. J. 789, vgl. Histoire littéraire, t. IV (1738), p. 84.

[23]) In der Anklageschrift des Bonifatius heißt es: Actus sive cetera illius conscripta . . . porrige legenda; schismatica dogmata ipsorum seu sceleratissimam vitam quam sibi Aldebertus conscribere fecit. Bonifatii epistulae a. a. O. p. 114 und 123.

[24]) Ebenda p. 114. Vor der Verdammung der Ketzer wurden ihre Schriften durch den päpstlichen Notar vor dem Konsistorium der Kardinäle verlesen.

[25]) Ebenda p. 111 f.

[26]) Matth. 6, 2 und 5; 2, 15. 2. Tim. 3, 6.

bindung der Kreuzesandacht mit dem heidnischen Naturkult und anderseits gewisse typische Züge eines Heiligen, wie den bis ins Innerste der Gläubigen dringenden Blick[27]) oder die Begnadung mit „Wunsches Gewalt", um einen Ausdruck aus der Sprache der Mystiker[28]) zu gebrauchen. Es ist zu bedauern, daß dieses autobiographische Dokument durch das Ketzergericht vernichtet worden ist.

Die Autobiographie des Eremiten Valerius aus dem Spanien der Westgotenzeit, die uns zufällig erhalten ist, hat nichts von solchem primitiven Magiertum an sich, obwohl auch sie voll von Wundererzählungen ist, aber die für unser Empfinden widerspruchsvolle Verbindung gegensätzlicher Antriebe ist auch in ihr: mit naiver Unbefangenheit äußert sich hier eine dem „natürlichen" Menschen selbstverständliche weltliche Gesinnung innerhalb der widernatürlichen, orientalisch gewaltsamen Form des religiösen Lebens, die der Eremit gewählt hat. Wir verweilen bei diesem Selbstzeugnis — dem einzigen seiner Art, das uns aus einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten erhalten ist.

Das Klagebüchlein des hl. Valerius

Die Erzählungen des Eremiten Valerius aus seinem eigenen Leben[29]) sind ein charakteristisches Beispiel für den durch die Heiligenlegende bestimmten Typus der religiösen Autobiographie; denn dieser „Diener Gottes" hat sein Leben, wie er es seit seiner Flucht aus der Welt führte, als einen ständigen Kampf mit dem Teufel dargestellt, der ihn andauernd verfolgte. Dies aber ist die Vorstellung, von der die Geschichten von den „Altvätern" von dem vorbildlichen „Leben des Antonius" an beherrscht waren: daß die Eremiten „gelernt haben, den Teufel zu bekämpfen[30])". In der maßgebenden Mönchsregel, die Benedikt von Nursia, auch ein Sproß eines römischen Adelsgeschlechts, der der Welt absagte, als Abt des von ihm auf dem Monte Cassino gegründeten Klosters aufgestellt hat (um 530), ist der Kampf mit dem Teufel einer der selbstverständlichen

[27]) Zu diesem Zug, der aus Athanasius' Vita Antonii (c. 57) bekannt ist, der aber auch dem pythagoreischen Heiligen Appolonius von Philostrat zugeschrieben wurde, vgl. die Schilderung des hl. Fortunatus bei Valerius, unten Anm. 91.

[28]) Z. B. in Seuses Autobiographie, s. u. Teil II.

[29]) Obras de S. Valerio in *España Sagrada*, ed. Pater H. Flórez, t. XVI, Narrationes, § 29—67, p. 391—416. Abgedruckt MPL. 87, col. 439—47: S. Valerii abbatis opuscula, 421—58. Dazu Manuel Torres, Una olvidada autobiografía visigótica del sécolo VII, in Spanische Forschungen der Görresges. I, 3 (1931), S. 339—49, und Justo Fernández, Sobre la autob. de San Valerio in Hispania Sacra II (1949), 1—26.

[30]) Vgl. Band I, 592.

Leitgedanken[31]). Valerius, der nach der Benediktiner-Regel lebte, gibt das Thema seiner „Geschichte" in seinem verschnörkelten Mönchslatein, aber in einer antithetischen Form, die von seiner rhetorischen Schulung zeugt, so an: „die Trostlosigkeit der Heimsuchungen durch den bösen Feind und der Trost der gnadenreichen Hilfe des Herrn"[32]).

Der Glaube an die Macht des Teufels in dieser Welt, der uns hier beim Eintritt in das Mittelalter empfängt, gehört, obwohl er durch die Evangelien bezeugt ist[33]) zu den religiösen Vorstellungen, die uns als spezifisch mittelalterlich und durchaus nicht als wesentlich christlich erscheinen. Charakteristisch für eine dualistische Weltanschauung und somit dem Monotheismus widerstreitend, geht dieser Glaube wahrscheinlich auf den Einfluß der iranischen Religion im späten, vorchristlichen Judentum zurück; denn in dieser zur Zeit der Propheten Israels gestifteten Religion bildet der ethische Gegensatz des Guten und des Bösen die Grundlage der Glaubenslehre in dem Sinne, daß das Böse oder die Finsternis und Lüge als eine universale Macht anerkannt wird, gleich ursprünglich wie die des Guten oder des Lichts; als Kampf zwischen diesen beiden übermenschlichen Mächten ist alles Geschehen in der Welt zu begreifen und von dem Gläubigen mitzuvollbringen. Der Jahwe-Religion lag eine solche Anerkennung der Selbstmacht des Bösen fern. Zwar kennt man aus dem Alten Testament, besonders aus dem Buche Hiob, die Figur des Satans, aber eine genaue Interpretation der Stellen — es sind nur einige wenige[34]) — an denen diese mythische Figur auftaucht, macht ersichtlich, daß sie — das Verb, zu dem das Nomen gehört, bedeutet: nachstellen — ursprünglich gar nicht als eine selbständige Größe gedacht war, sondern als „Personifikation einer göttlichen Funktion", d. h. als eine im Bilde eines Engels vorgestellte Verkörperung der furchtbaren, dunklen Züge in dem unerforschlichen Wesen des einen, alleinigen, gerechten, aber auch zornigen, „eifersüchtigen" Gottes selber. Erst als diese primitiven Züge, die den Gläubigen in dem Überwachtwerden und den Heimsuchungen spürbar wurden, aber dem reinen, von den Propheten ausgebildeten Gottesbegriff widersprachen, von der Person Jahwes abgelöst wurden, verselbständigte sich der Satan aus einem Ankläger, Verdächtiger und Strafengel zu dem dämonischen Wesen, das die Rolle des bösen Prinzips

[31]) S. Benedicti Regula monachorum z. B. c. 25. 53. 54.

[32]) Narrationes a. a. O. § 42: persequentis inimici dispersionis desolationes atque clementissimae opitulationis Domini consolationem per ordinem replicabo.

[33]) Luk. 22, 31. — Joh. 12, 31 (14, 30. 16, 11). — Matth. 25, 41. — 1. Petr. 5, 4. — 2. Tim. 2, 26. — Acta 26, 19 cf. Luk. 9, 2.

[34]) Hiob 1, 6—12, 2, 1 ff. Sacharja 3, 2 ff. 2 Chr. 21, 1.

von seinem iranischen Vorgänger, Ahriman, übernehmen konnte[35]). So tritt er uns im Neuen Testament entgegen: als der Widersacher Gottes und der Menschen, als „die mit Gott um die Erde kämpfende versuchende Gewalt[36])". Einmal in diese Stellung eingesetzt, konnte er weiterhin das heidnische Gewimmel von bösen Geistern um sich versammeln, das nach mittelalterlichem Volksglauben die Heerschar des bösen Feindes bildete. So verschiedenfach zusammengesetzt, buntscheckig und zugleich hintergründig ist, von innen gesehen, diese mythische Figur, die während des ganzen Mittelalters mit fragloser Gewalt die Gemüter in Schrecken hielt trotz der Glaubensgewißheit, daß durch Christus dem Satan die Macht genommen ist.

Ebenso mehrschichtig ist nun aber auch die Vorstellung von dem Kampf mit dem Bösen, der das Leben der gottsuchenden Menschen füllte. Auch hier waren alttestamentarische und „heidnische" Motive traditionell verbunden, die aber, wie es scheint, mehr aus der hellenischen Philosophie als aus der iranischen Religion herstammten. Denn die christliche Heiligenlegende, die in Athanasius' „Leben des Antonius" ihre vorbildliche Form erhalten hatte, war in dem Heiligenideal sowohl wie in dessen biographischer Darstellung durch den höchsten Begriff der antiken personalen Ethik bestimmt: den Begriff des innerlich freien Menschen, der, als Herr über sich selbst, ein Weiser und ein Kämpfer zugleich ist. So hatte es Anthisthenes, der mit Plato rivalisierende Sokrates-Schüler, erfaßt und in seinem „Herakles" dargestellt als das Leben des Helden, der durch seine heilsamen Kämpfe zu göttlicher Herrlichkeit gelangt[37]). In dem „Leben des Antonius", wo dem Wandel der Zeiten entsprechend statt des Weisen ein Heiliger verherrlicht wird, ist dieser doch gleich dem Herakles des Kynikers als ein Held geschildert, als ein „Athlet Gottes", dessen Leben durch unablässigen Kampf mit dem Bösen dem Ziel entgegenschreitet, das in der jenseitigen Seligkeit besteht. Da steht im Gegensatz zu der philosophischen Verachtung der „Dämonenfurcht" der damals bereits voll ausgebildete Teufelsglaube im Vordergrund. Der hl. Antonius zieht nach

[35]) Zu Gunckels Artikel: Teufelsglaube in RGG V, 1063 f. Vgl. die Abh. von Riwkah Schärf, Die Gestalt des Satans im Alten Testament, in G. C. Jung, Psychol. Abhandlungen VI (Symbolik des Geistes), 1948, S. 151—319, insbes. S. 190 f. und 314 f. — Die Identifikation des Satans mit dem gefallenen Luzifer (Jesaja 14) rührt erst von Tertullian her, ihm folgend Papst Gregor der Große, ebenda S. 274.

[36]) Formulierung von Dilthey, Satan in der christlichen Poesie (1860), abgedruckt in Die große Phantasiedichtung (1954), S. 115.

[37]) Vgl. Band I, 109 und s. v. Kyniker, im Anschluß an die Abh. von K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, in. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum etc., 15. Jahrgang (1912), S. 406—27. — Nach Holl ist die nächste Vorstufe für das Heiligenideal der vita Antonii bei Clemens Alexandrinus, in dessen Schilderung des vollkommenen Gnostikers zu suchen, ebenda S. 413 ff.

seiner Bekehrung in die Wüste, die als das Reich des Satans galt, um ihn dort an Ort und Stelle zu bekämpfen, aber wie diese Kämpfe geschildert werden, richten sie sich gegen das Böse im Menschen selbst, als welches dem Asketen die sinnlichen Triebe und Begierden galten, und der Kampf mit dem Satan, der ihm in der Wüste leibhaftig entgegentritt, erscheint als die höchste Steigerung dieses Kampfes mit der Sinnlichkeit. So bildet hier die sittliche Aufgabe der Arbeit des Menschen an sich selbst das wesentliche Merkmal des Begriffs von dem geistlichen Kampf, der militia Christi, wie man diesen altchristlichen Vorstellungskreis zusammenfassend bezeichnet hat[38]). Dieser zentrale Gedanke der philosophischen Ethik ist in dem hagiographischen Werk eingeschmolzen in das religiöse Motiv des Strebens nach „Reinheit des Herzens", wie es mit dem Wort des Psalmisten — „nur die, die reinen Herzens sind, werden Gott schauen" — genannt wird; so gestaltet sich das ethisch-religiöse Grundmotiv des ganzen Lebensganges, der den Gottesstreiter stufenweis emporführt zu dem Ziel der Gottesschau.

In demselben Sinne ist der geistliche Kampf in einem andern, lehrhaft gehaltenen Hauptwerk der asketischen Literatur aus der christlichen Spätzeit der orientalisch-hellenistischen Kulturwelt verstanden, das für die mittelalterliche Tradition maßgebend wurde: einem Werk des Euagrius vom Pontus, eines Anhängers von Basilius und Mitgliedes der von diesem gegründeten Mönchsgenossenschaft[39]), der in der neuplatonisch-christlichen Gedankenwelt des Origenes aufgewachsen war und dann zum Proklamator des ägyptischen Einsiedlertums wurde. Da handelt es sich wiederum um den Kampf gegen die weltlichen Gedanken und Regungen, die die Asketen nach ihrer „äußeren" Abkehr von der Welt zu beunruhigen pflegten und als Teufelswerk galten, d. h. um die Begierden und Leidenschaften, die nach Platos Lehre den zwei niederen Schichten der Seele angehörten im Gegensatz zu dem „inneren Menschen", der ein Vernunftwesen ist[40]). Euagrius hat die Laster, die aus diesen teuflischen Regungen erwachsen, systematisch geordnet, acht an Zahl: Völlerei, Unzucht, Habgier, Zorn, Hochmut, Ruhmsucht, und zu diesen allgemein geläufigen Titeln hinzu die spezifisch mönchischen: die acedia, die Klosterkrankheit der Depression oder mit einem deutschen Ausdruck, der „ungeordneten Schwermut" (Seuse), und die „Traurigkeit", d. h. Kleinmut aus mangelndem Gottvertrauen. Zur Bekämpfung dieser Laster oder, wie er es faßt, als „Waffen" gegen den Teufel, gab er den Mönchen eine

[38]) Ad. Harnack, Militia Christi, 1919.

[39]) Vgl. Band I, 592 ff., 614 ff.

[40]) Vgl. oben Abschnitt II, S. 223.

Auslese von Bibelstellen an die Hand: mit diesen sollten sie sich rüsten für den „geistlichen Feldzug", den „Feldzug für die Apathie". Daher der Titel des Buches: Antirrheticus[41]). Hier haben wir mit der praktischen Abzweckung der Bibel-Lektüre zusammen die ganze Phraseologie für das „geistige Heldentum[42])", das eines der wesentlichen Ideale des hohen Mittelalters werden sollte. Die Tugend der „Apathie" aber, oder, um den deutschen Ausdruck zu gebrauchen, die „Gelassenheit" erscheint hier wiederum, wie in Athanasius' Buch die „Herzensreinheit", als die Grundbedingung für das Erreichen des letzten Ziels, das in der Gottesschau besteht.

Aber schon vor allem Asketentum und Teufelsglauben findet sich der Satz: „Kampf ist das Leben des Menschen auf Erden" im Buch Hiob und zwar als Ausspruch des großen Dulders selbst (7,1). Da ist der Kampf an die Erfahrung der sinnlosen Vernichtung menschlicher Wohlfahrt und die Erschütterung der gewohnten Lebenssicherheit geknüpft, die für den Frommen in der Geborgenheit in Gott bestand, und so geht es hier nicht um die Überwindung des Dämonischen in der eigenen Brust, sondern der Kampf vollzieht sich in dem Ringen mit dem Lebensrätsel des unverdienten Leids, das sich dem Dichter zu der Klage über die ungestrafte Herrschaft von Unrecht, Gewalttätigkeit, Unterdrückung in der Menschenwelt erweitert. Der unschuldig Leidende begehrt auf gegen Gott, aber appelliert auch an den gerechten Gott gegenüber dem zornigen, „eifersüchtigen", für satanische Verdächtigung empfänglichen, der ihn „wie ein Raubtier" angefallen hat (16, 12; 17, 4), und ruft nach ihm, um sich selber vor ihm zu rechtfertigen.

> Mein Zeuge, der mich kennt, ist im Himmel ...
> Zu Gott blickt thränend auf mein Auge,
> daß er Recht schaffe dem Mann gegen Gott[43]).

Und Gott heißt bei aller Vermahnung wegen der menschlichen Vermessenheit diese kämpferische Haltung gut im Gegensatz zu der begnügsamen Frömmigkeit der falschen Freunde Hiobs, die er, Gott, als schlechte Anwälte seiner eigenen Sache verurteilt. Die Lösung des Konflikts aber besteht nicht wesentlich in der sieghaften Bewährung des Unschuldigen, der schließlich von Gott seine zeitliche Entschädigung für das ihm angetane Unrecht erhält, sondern wiederum in der Schau Gottes,

[41]) Euagrius Ponticus, Antirrheticus, in der allein erhaltenen syrischen Übersetzung abgedruckt und ins Griechische zurückübersetzt von W. Frankenberg, in Abh. Gött. Wiss., phil.-hist. Kl., N. F. XIII, 2 (1912), 472—545.

[42]) Wolfram v. den Steinen, Vom Heiligen Geist des Mittelalters (1926) S. 223 ff. (Bernhard von Clairvaux).

[43]) Hiob, 16, 19—21, übers. von Schärf a. a. O. S. 285.

aber einer diesseitigen: Gott offenbart sich dem nach Rechtfertigung Verlangenden in seiner majestätischen Herrlichkeit und furchtbaren Übermacht zugleich, und diese Offenbarung der Unergründlichkeit seines Wesens hat für den Gläubigen etwas innerlich Erlösendes.

Das Buch Hiob gehört ebenso wie die griechisch geprägte Form der christlichen Heiligenlegende zu den geistigen Grundlagen des mittelalterlichen Schrifttums autobiographischer Art, das, soweit es von Geistlichen stammt, in der Regel von leiderprobten Menschen herrührt. Aber die Wirkung dieses tiefsinnigen Buchs ist in unserem Bereich erst während des hohen Mittelalters zu verspüren, wo Hiobs Ausspruch von dem Kampf des Lebens uns als Thema von Meditationen begegnen wird. Da erscheint der „heldische" Satz einmal ausdrücklich abgewandelt zu dem asketischen: „Versuchung ist das Leben des Menschen auf Erden[44])", aber in solchen Meditationen kam auch das entscheidende Geschehen zum Ausdruck, das sich damals vollzog: daß die sittliche Kraft, das unverschuldete Leid zu ertragen, und die daraus entspringende Läuterung das Heiligenideal mit dem Heldentum vereinte, so daß von dem Heil selber gesagt werden konnte: „es muß erstritten werden[45])".

Jetzt zu Beginn unseres Ganges durch die mittelalterliche Welt bewegen wir uns nicht auf einer so hohen geistig-sittlichen Ebene, und der Teufelsglaube erscheint hier als einer der breiten Wege, auf denen der Abstieg erfolgt war. Denn statt des dunklen Wissens von der dämonischen Gewalt der „himmlischen Mächte", die nach dem Wort von Goethes „Harfner" den Menschen „ins Leben hineinstoßen", tritt hier die primitive Dämonenfurcht auf den Plan. Auch diese Wendung kündigte sich schon in der christlichen Spätzeit der alten Welt an: bei dem hl. Hieronymus, dem populärsten Vermittler des mönchischen Lebensideals an den romanisch-germanischen Westen der im Zerfall begriffenen Mittelmeerwelt. In seinen zur Erbauung der Mönche bestimmten Briefen erklärt er traditionsgerecht: „Nichts Stärkeres (fortius) gibt es als den Besieger des Teufels", aber die hauptsächliche Anweisung zum Schutz gegen die Angriffe des Satans ist: Arbeiten — nicht als Arbeit des Menschen an sich selbst, sondern handanlegendes Tun, dieselbe Anweisung, die er gegen den sinnlichen Kitzel gab: „Nie soll der Satan dich unbeschäftigt antreffen[46])."

In der Schrift des Eremiten aus dem westgotischen Spanien, in der uns der Teufelsglaube zum ersten Male als Grundgedanke einer Autobio-

[44]) Meditationes Guigonis, prioris Cartusiae (um 1110), ed. Wilmart Nr. 15, vgl. Studien II (1954) S. 207.

[45]) Seuse, Lebensbeschreibung, Kap. 33 u. a.

[46]) Hieronymus, ep. 125, 1 und 12, vgl. Band I, 591.

graphie entgegentritt, kann man die aus der kynischen Popularphilosophie stammende, ethisch-religiöse Vorstellung vom Kämpfertum mit dem Teufel hin und wieder noch hindurchscheinen sehen; um so augenfälliger wird hier ihre abergläubische Veräußerlichung. Und so mag sich erklären, was uns zunächst überrascht: daß diese Eremiten-Autobiographie — an sich schon eine paradoxe Erscheinung —, obwohl sie von einer tiefernsten Frömmigkeit erfüllt ist, doch von einer naiv-egoistischen Weltbefangenheit zeugt, ohne daß dieser Widerspruch irgendwie als solcher empfunden würde.

Es ist ein wahres religiöses Dokument: Valerius beginnt seine Erzählung, die durchweg in Ichform erfolgt, unvermittelt mit seiner Flucht aus der menschlichen Welt, zu der er sich irgendwann in seiner Jugend — Jahresdaten gibt er nicht an — entschlossen hatte, als ob sein Leben mit dieser Entscheidung erst begänne. Es ist ein typischer Beginn, den wir besonders in Autobiographien von Mystikern wiederfinden werden: statt mit Herkunft und Geburt mit der unbedingten Hinkehr zu Gott, die die Abkehr von der Welt in sich schließt; bei den von christlichen Eltern Stammenden und im christlichen Glauben Aufgewachsenen bedeutet dieser absolute „Kehr" dasselbe einschneidende Ereignis wie ehedem die Bekehrung. Und er erzählt ausschließlich von dem Einsiedlerleben, das er seitdem geführt hatte, nunmehr über 40 Jahre lang, wie er selber ausrechnet: die ersten 20 Jahre als Klausner in der Einöde in den kantabrischen Bergen, dann als Eremitariermönch in dem Kloster St. Pedro de Montes, das der hl. Fructuosus, ein Sproß des westgotischen Königsgeschlechts, der zum Benediktinermönch geworden war, erst wenige Jahrzehnte zuvor in jener einsamen Berggegend oberhalb der Bischofsstadt Astorga gegründet hatte. Aber wenn man demgemäß erwartet, hier zu finden, was nach der geläufigen Meinung den „echten und strengen Mönch" ausmacht: daß er, allein um das Heil seiner Seele besorgt, „kein Verhältnis zum Erdendasein und seinen Bedingungen hat[47])", so wird man enttäuscht. Valerius handelt in dieser Schrift ganz überwiegend von den äußeren Umständen seines Eremitendaseins und vornehmlich von den Menschen, die ihm in seiner Einsiedelei freundlich oder feindlich nahe kamen; ja, er ist unbefangen genug, sogar von der Sorge um das tägliche Brot, um die „subsidia", wie er es nennt, zu sprechen, die freilich unter den Umständen keine geringfügige Angelegenheit waren. Damals war der Vorrang, der den Mönchen in der hierarchischen Stufenordnung des Lebens zukam, noch nicht so gesichert, daß sie als die „Diener Gottes" beanspruchen konnten, von dem niedern Stand, dem Laienvolk, mit den

[47]) Formulierung von Burckhardt, Abschnitt VI, iv, 2 (II[6], 221).

lebensnotwendigen Dingen wie Nahrung und Kleidung versorgt zu werden, wie das späterhin die Regel war[48]). Bei Valerius blicken wir in die anfängliche Lage, wie sie vor dieser sozialen Regelung bestand. Die recht irdischen Sorgen des Alltags sind hier in die religiöse Sphäre emporgehoben durch die überkommene Lebensanschauung, die durch den Gegensatz von Gott und Teufel bestimmt ist: die guten, hilfreichen Menschen sind ihm — davon ist der Fromme überzeugt — von Gott gesandt, während die bösen Menschen, die ihm Hindernisse in den Weg legten oder ihm Schaden zu tun suchten, vom Teufel dazu angestiftet wurden. Was er als die ihm gewordenen „göttlichen Tröstungen und Heimsuchungen durch den Teufel" vorbringt, besteht nicht in himmlischen Gesichten und weltlichen Lockungen, also nicht in Bewegungen seines Innenlebens, sondern in solchen natürlichen Erfahrungen von Freundschaft und Feindschaft, Beglückung und Bedrückung, Friede und Unfriede, Wohlergehen und Not. Insofern erinnert diese geistliche Autobiographie aus der Frühzeit des Mittelalters an spätantike Produkte wie das nur 200 Jahre zurückliegende „Dankgedicht" des südgallischen Grundherrn Paulinus, wo unter der christlichen Einkleidung die gewöhnliche Lebensansicht mit ihrer Grundkategorie: Glück und Unglück sich ausbreitete, die ohne solche Verkleidung in der autobiographischen Prunkrede des Libanios hervorgetreten war[49]). Aber wiederum: es sind Extreme, die sich berühren, trotz der gemeinsamen Verquickung antiker und christlicher Elemente. Denn wenn der westgotische Heilige, der eine Lebensform gewählt hat, die wider alle Natur ist, bei der „natürlichen" Anschauung verbleibt, die den Wert des Lebens nach dem persönlichen Glück und Unglück bemißt, so tut er das nicht wie jener verarmte Landjunker, um sich mit dem Bewußtsein des Dankes, den er Gott schuldet, die Freuden zu vergegenwärtigen, die er einst genossen hat, und sich im Mißgeschick durch das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit aufrecht zu halten, sondern bei ihm ist die religiöse Inbrunst das Primäre und er kennt nur keine andere Art und Weise, diesem höheren Drang genugzutun als die, die dem natürlichen, auf Glück und Leid eingestellten Menschen naheliegt, die aber bei ihm einen übernatürlichen Sinn gewinnt, da der Gläubige in dem Wechsel von Glück und Leid den Kampf von Gott und Teufel empfindet.

Die für unser Empfinden widerspruchsvolle Verbindung von mönchischer Weltentsagung und natürlich-menschlicher Weltbefangenheit reicht tiefer. Sie betrifft das Erdulden von Leid und Ungemach, das durch die

[48]) Vgl. z. B. Othlo von S. Emmeram (um 1050), De cursu spirituali, MPL 146, col. 263.

christliche Erfahrung eine positive Bedeutung für den Aufbau des Lebens erhalten hatte. Im christlichen Sinne erklärt Valerius allgemein:

„Der Heilige, der unbesiegte Kämpfer, wünscht sich Trübsal und Elend zu seiner Übung und Erprobung[49])."

Es ist dies eine der Äußerungen, in denen der hellenistische, aus der Ethik der Kyniker stammende Untergrund der christlichen Heiligenlegende sichtbar wird. Denn hier kommt nicht die spezifisch christliche Erfahrung in Frage, für die das Leiden durch den Schmerzensmann geadelt ist, sondern die allgemein-menschliche, in der die antike Popularphilosophie mit den Propheten des Alten Testaments zusammentraf, daß das Leiden läuternde Kraft hat. Aber trotz dieses ausdrücklichen Wissens stellt nun Valerius das von ihm erlittene Leid, von dem er in seiner Autobiographie ausgiebig erzählt, gar nicht als einen Weg der Läuterung dar — der ja dann nicht vom Teufel, sondern von Gott käme; die ganze, sei es philosophische, sei es religiöse, Konzeption einer Seelengeschichte liegt außerhalb des Horizontes dieser frühzeitlichen Autobiographie —, sondern er stellt Leid und Schmerz lediglich als Unglück hin, als etwas, was Gegenstand der Klage ist. „Ein Büchlein der Klage": so kann man den etwas umständlichen Titel der beiden autobiographischen Schriften wohl am besten übersetzen[50]).

Der Titel liegt in der Richtung der mittelalterlichen Entwicklung des autobiographischen Schrifttums; denn in dieser wird im Gegensatz zu der „heroischen" Erklärung, daß im Unglück der Quell des Sanges versiegt[51]) — einer Erklärung der Dichter, die uns freilich angesichts der zahlreichen Elegien fragwürdig erschien —, das Leid ausdrücklich als Anlaß zur Selbstdarstellung oft auch schon im Titel der Schriften hingestellt[52]). Bei Valerius erscheint auch bereits die im Mittelalter verbreitete Manier der Selbstverkleinerung voll ausgebildet, die im Gegensatz steht zu der antiken Art, hoch von sich zu denken und stolz von sich zu reden[53]). Er liebt es nicht bloß, „meine Wenigkeit", statt schlicht: „Ich" zu sagen[54]),

[49]) Valerius, Narrationes § 32.

[50]) ib. § 29 (p. 391): Ordo querimoniae, praefatio (wohl statt praefati) discriminis. Analog im Anfang der zweiten Autobiographie: Primae conversionis ordinem retexens praefatae contritionis meae . . ., ib. § 42.

[51]) Vgl. oben S. 95 und S. 166.

[52]) Vgl. z. B. Abälard: historia calamitatum; Wibert von Nogent: monodia.

[53]) Vgl. Band I[3], 179.

[54]) Pusillitas mea. Noch auffälliger bei Rather, der gern mea parvitas oder mea mediocritas sagt, bes. in seinen Briefen, z. B. ep. 5 (ed. Weigle p. 30, 7; 31, 23), ep. 7 (33, 23), ep. 14 g. E. paupertacula mea, ep. 32 (180, 17), timiditas mea u. a. — Aber auch bei Abt Aelred (um 1150) mea parvitas, Speculum charitatis II, 17 (MPL 196).

eine Bescheidenheitsphrase, die der Betonung der eigenen Unbildung entspricht und uns als eine gesellschaftliche Konvention[55]) noch heutzutage aus der chinesischen Höflichkeit bekannt ist, sondern er gebraucht auch gern eine analoge Redewendung, mit der man sich als erbärmlich hinstellt und die wohl eigentümlich christlich sein dürfte: *infelicitas mea*[56]) — als ob der Mensch die verkörperte Misere wäre.

Die Leiden, die der Eremit beklagt, sind teils äußerer Art, Notlagen und dergl., teils handelt es sich um Verunglimpfungen und Schmach. Diese ehrenrührigen Leiden wurden späterhin in der religiösen Autobiographie des Mittelalters, die wieder auf die Geschichte des inneren Menschen gerichtet war, für sich herausgehoben als die schwerste Erprobung der christlichen Demut; bei den Mystikern, die die Seelengeschichte unter dem Zeichen der Nachfolge Christi neu ausgebildet haben, bildet das Erdulden von Schmach und Schande ein entscheidendes Stadium auf dem Wege der Läuterung, der die Seele ihrem Ziel, der Vereinigung mit Gott, entgegenführt. Hier zu Anfang dagegen erscheint die Demütigung als ein Unheil gleich dem sonstigen Mißgeschick, dessen religiöse Bedeutung sich darin erschöpft, daß es der Preis ist, den der Gottesstreiter dem Teufel dafür zahlen muß, daß er es wagt, ihm Widerstand zu leisten.

Man sieht: das Material für eine Seelengeschichte ist da, aber sie kommt nicht zustande; es fehlen die ethisch-religiösen Mittel zur Gestaltung der eigenen Erlebnisse, obwohl der Autobiograph verstandesmäßig weiß, daß die Leiden zur „Übung und Erprobung des Heiligen" dienen. So haben wir hier einen festen Ausgangspunkt, um die Bedingungen abzuschätzen, die zur Ausbildung der Seelengeschichte erforderlich waren. Als das Haupterfordernis erscheint, daß der Einzelne sein Leben als ein in sich geschlossenes Ganzes erfaßte, das seinen Mittelpunkt in sich selber, d. h. hier: in dem religiösen Bezug von Seele und Gott hätte. Dies Erfordernis ist hier nicht erfüllt, obwohl der Autobiograph ein Einzelner in dem äußersten Sinne der Absonderung, ein Eremit war. Wir stoßen hier gerade in der religiösen Sphäre, in der die Innerlichkeit sich entfalten sollte, auf die Grenzen, die dem Persönlichkeitsbewußtsein des Einzelnen von vornherein gesetzt waren. Das Ungeschlossene des Selbstgefühls verrät sich schon von außen dadurch, daß er seine „Geschichte" nicht in einer, sondern in zwei „Erzählungen" dargestellt hat, die, kurz nacheinander

---

[55]) Dazu Curtius 413 f.

[56]) So auch der geistig hochstehende Abt Aelred in einer rhetorischen Phrase, De spirituali amicitia, Prologus g. E.

verfaßt und ungefähr gleich lang, einander ergänzen. Das ist kein technisches Unvermögen: beide Schriften sind entsprechend der rhetorischen Tradition in Briefform an einen ihm befreundeten Abt gerichtet[57]).

1

Valerius (um 630—695) stammte aus dem westgotischen Kriegeradel, gleich dem heiligen Fructuosus, den er sich zum Vorbild nahm. Zwar spricht er nicht von seiner adligen Herkunft — er übergeht nicht nur, wie das in mittelalterlichen Biographien die Regel ist, das Jahr seiner Geburt, sondern erwähnt auch Vater und Mutter nicht; nur seine Heimat, die Provinz Asturien, nennt er zu Beginn der Autobiographie —, aber er erzählt von einem Sohn seines Bruders, der ihm ins Kloster nachfolgte und ihm sein Alter verschönte, daß er im „Dienst des Königs" gestanden hatte, ehe er „zerknirschten Herzens" der Welt entsagte und Weib und Kind und Hab und Gut im Stich ließ, um Gott allein zu dienen (60). Es scheint, daß in jener Zeit, wo man den Tag des jüngsten Gerichts nahe glaubte, eine Art Bußepidemie durch das Land ging. In der Darstellung des Lebens des hl. Fructuosus, die kurz nach dessen Tode († 665) ein ungenannter Autor — wahrscheinlich war es Valerius[58]) — verfaßt hat, werden außer dem Kloster S. Pedro noch neun andere erwähnt, die der Heilige gründete, um seine Jünger unterzubringen, und unter dieser Menge bußfertiger Männer und Frauen waren viele aus adligem Geschlecht, die „den Palast und den Dienst des Königs verließen, um sich in die hochheilige Zucht zurückzuziehen", die Fructuosus nach dem Vorbild Benedikts in Spanien eingeführt hatte. Aber wir hören auch von Familienklöstern, für die er Ordnung und Regel festlegte, und erfahren dazu von den Historikern, daß in Spanien zu jener Zeit ganze Familien mitsamt ihren Sklaven das klösterliche Leben wählten, um sich vor den Gewalttaten des Königs und des Kriegeradels oder auch vor der Gefahr der ewigen Verdammnis zu schützen[59]). Ein Schlaglicht auf die Verhältnisse, die durch legendäre Überlieferungen verdunkelt sind, wirft eine andre Schrift von Valerius, in der er sich über die Lage des Mönchtums in seiner Zeit mit der Erbitte-

---

[57]) ib. § 29—41 und 42—64, an Abt Donadeus. Zusammen 25 Quartseiten im Druck. Dazu noch ein kurzer Nachtrag (§ 65—7), in dem sich V. vornehmlich gegen einen Vorwurf des Klostervorstehers wegen seiner zurückgezogenen Lebensweise verteidigt.

[58]) Vita s. Fructuosi, Bracarensis episcopi, ex actis ordinis S. Benedicti, MPL 87, col 460 ff. Ebenda über die Unsicherheit des Autors.

[59]) A Biographical Dictionary of the Saints, by F. G. Holwich (1924) art. Fructuosus. — J. Fernández a. a. O. p. 16.

rung eines Bußpredigers äußert[60]). Er mißt dort die Gegenwart an der Frühzeit des Christentums, die er als das goldene Zeitalter des Asketentums ansieht, die Bilder der ägyptischen Wüstenheiligen vor Augen:

„Im Beginn der christlichen Kirche, nach den Tagen der Apostel und Märtyrer, war das lautere Verlangen nach dem Himmelreich so glühend und hielt die Furcht vor dem Herrn die Herzen der Menschen so in Schrecken, daß nicht nur das unzählige, unendliche Heer der Mönche durch die vielen dauernden Klostergemeinschaften immer größer wurde, sondern auch die Einöden in der Wüste von den Hütten der Anachoreten bedeckt wurden[61])."

Freilich, so führt er weiter aus, in dem „westlichen Teil der Erde" und gar in Spanien, das am „äußersten Rande" des Westens liegt, „dämmerte das Licht des heiligen Glaubens nur erst spärlich auf", und so haben hier nur wenige Auserwählte einzelne Klöster errichtet, unter ihnen der heilige Fructuosus, der „nach dem Vorbild der orientalischen Mönche jede Art von Abstinenz und frommen Werken ausübte; in der Glorie seiner Wunderkräfte leuchtet seine Vollkommenheit so herrlich, daß er den Altvätern in der Thebais wohl vergleichbar ist"[62]). Aber bei der Weltflucht, die er als das Wesentliche am Christentum ansieht, hatte Valerius nicht bloß die Menge, sondern auch Rang und Stand der Büßer im Auge; er hebt ausdrücklich hervor, daß unter ihnen „nicht bloß Leute aus dem gewöhnlichen Volk" waren, sondern „geistliche Würdenträger sowie Könige, Herzöge und viele von den Mächtigen dieser Welt"[63]).

Mit diesem Idealbild der jüngsten Vergangenheit kontrastiert er die Gegenwart: die „Glaubensglut ist erkaltet", statt der Weltflucht herrscht die „unersättliche gefräßige Weltsucht" (mundana cupiditas), die die Wurzel alles Übels ist[64]). Das aber erklärt sich aus dem Nahen des Weltuntergangs: jetzt hat der Teufel die Oberhand in der Welt. Wieder handelt es sich ihm vor allem um den Verfall des Mönchtums. Damit die Klöster nicht verödeten, hat man, so führt er boshaft aus, Schweine- und Ziegenhirten hineingesteckt und unmündigen Kindern gegen ihren Willen die Tonsur erteilt, damit sie den Gottesdienst verrichteten, aber auch sich vom Kloster ernähren ließen. Diese „fälschlich sogenannten Mönche" sind „weder vorher draußen im aktiven Leben in weltlichen Studien oder Werken und Diensten geschult, noch hernach im Kloster im Wort des Herrn".

---

[60]) Dicta S. Valerii de genere monachorum, in Obras a. a. O. 26—28, Fragment aus einer größeren Schrift, cf. Concordia regularum S. Benedicti, Amanensis abbatis, Paris 16, ed. Menardus. — Dazu De vana saeculari sapientia, Obras 4—16, insbes. 8—10, und De coelesti revelatione ibid. 23.

[61]) Dicta S. Valerii a. a. O. § 26.

[62]) ib. 23. [63]) ib. 8. [64]) ib. 26.

Unbildung und vornehme Herkunft gehören zusammen. Aber nicht darauf legt er das Schwergewicht, sondern sein Verdikt gegen die gewöhnlichen Mönche ist ethisch-religiös. Daraus, daß sie nicht aus freiem Entschluß Mönche geworden sind, erklärt er die Laster, die er ihnen nachsagt: Hoffart, Scheinheiligkeit, Habsucht, Völlerei, Trunksucht, Abscheu vor frommen Werken und dazu die „scheußliche Bosheit des Neides"; mit ihrem Haß verfolgen sie offen und geheim jeden, von dem sie sehen, daß er „sich von ganzem Herzen bekehrt hat, gute, Gott wohlgefällige Werke tut und die Rechte, die dem wahren Diener Gottes im Kloster zustehen, zu verteidigen strebt"[65]).

Was er in dieser predigtartigen Schrift allgemein als die Verderbnis der Gegenwart schilderte, um die frommen Christen zu warnen und zu mahnen, das hatte er in seinem eigenen Leben erfahren, und diese Erfahrungen, vor allem die Nachstellungen, denen er sich durch scheinheilige Geistliche sowohl in seiner Einsiedelei wie dann später im Kloster ausgesetzt fand, bilden den Hauptinhalt seiner beiden „Büchlein der Klage". Er klagt nicht bloß über seine Leiden, sondern klagt an, und tut das in der erbaulichen Absicht, die er besonders hervorhebt, um sich gegen den Vorwurf der Ruhmredigkeit zu verwahren: er wolle „die Niedertracht der verderbten Menschen" ans Licht stellen, die dem Bekehrten alle erdenklichen Hindernisse in den Weg legen[66]). Aber er wollte dadurch auch die Frommen, denen der Teufel arg zusetzt, im Glauben stärken, damit sie vor der Verzweiflung bewahrt würden; an seinem Beispiel könnten sie sehen, daß „wer den Siegespreis erringen will, ausharren muß im Kampf."

Diese Motivierung seines autobiographischen Unterfangens dürfte aufrichtig sein, aber ob sie überzeugend ist, mag man fragen. Ein spanischer Historiker, der an den Ausfällen des Heiligen gegen die Kleriker und Mönche im damaligen Spanien Anstoß nahm, ist den Dingen nachgegangen und hat festgestellt, daß die Anfeindungen, denen er sich ausgesetzt fand, durchaus nicht immer so gehässig waren, wie er es darstellt. Sie erklären sich aus der wohlbegründeten Stellung, die die katholische Kirche gegenüber dem Anachoretentum einnahm. Diese Stellung, die seit alters, seit der Organisation des christlichen Mönchtums durch den hl. Basilius festgelegt war[67]), war in Spanien zu Beginn des 7. Jahrhunderts durch den maßgebenden Kirchenfürsten, Erzbischof Isidor von Sevilla († 636)[68]),

[65]) Narrationes 13 § 26—27.

[66]) ib. 41.

[67]) Vgl. Band I, 615.

[68]) S. Isidor, De ecclesiasticis officiis II, 16 und Regula monachorum 19, MPL 83, 795 f., 888 f., vgl. Fernández a. a. O. 18 f.

übernommen und durch die Beschlüsse von zwei Konzilien (633 und 646) zu kanonischem Recht erhoben worden. Die Gefahren, die — wie Basilius erkannt hatte — aus dem Anachoretentum für die Einsiedler selbst wie für das sie bewundernde Volk entsprangen, waren der geistliche Hochmut und die Abwegigkeit in der Religionsübung. „Sie ziehen sich zurück, um sich hervorzutun[69])." Diesem Mißstand sollte dadurch abgeholfen werden, daß die heiligen Männer sich einem Kloster einzufügen oder der Autorität des für sie zuständigen Bischofs zu unterordnen hatten[70]). Valerius selber berührt diese Sachlage gar nicht, nicht einmal in Andeutungen. Er steckt viel zu sehr darin, um sie objektiv zu gewahren. Nur einmal kommt in der Autobiographie das gespannte Verhältnis zwischen ihm und der kirchlichen Autorität zum Vorschein, in einer haßerfüllten Äußerung über seinen Bischof, die man erst versteht, wenn man die — von ihm nicht erwähnten — Konzilbeschlüsse kennt. Für uns ist dies in zweifachem Sinne von Belang. Einerseits ersehen wir daraus den Mangel an Distanz zu sich selber, der für diese Autobiographie, und nicht bloß für sie, sondern für die damalige Lage der Selbstdarstellung charakteristisch ist. Andererseits aber zeigt sich darin die Unbedingtheit, mit der Valerius aller kirchlichen Reglementierung zum Trotz an dem Einsiedlertum festhielt: er betrachtete es, wie einst die Heiligen der Wüste, gegen die Basilius und dann neuerdings Benedikt von Nursia den Segen der Gemeinschaft in Gottesdienst und Arbeit zur Geltung gebracht hatte, als die wahre christliche Lebensform, als das Leben des „Bekehrten". Das ist das Pathos dieser Autobiographie. Es scheint, daß er zuerst, nach seiner Bekehrung, das Mönchtum gewählt hatte, aber alsbald, durch eine böse Erfahrung, aus dem Kloster fortgetrieben wurde in die Bergeinöde. So hebt die Autobiographie an:

„Ich Unwürdigster der Sünder, in der Provinz Asturien geboren, hatte mich in der Jugendzeit im tiefsten Dunkel der irdischen Welt zügellos umhergetrieben, den weltlichen Lockungen hingegeben, auf irdischen Gewinn erpicht, um eitles Wissen bemüht; da hat mich plötzlich das Verlangen nach der göttlichen Gnade ergriffen und mit aller Kraft bahnte ich mir den Weg durch das Meer der Weltlichkeit, wie ein Schiff durch die Brandung fährt, um das Ufer des heiligen Mönchsstandes zu erreichen. Guten Mutes eilte ich zu dem Kloster Complutum, erfüllt von glühendem Verlangen nach dem Heil und von entsetzlicher Furcht vor dem Jüngsten Gericht, zugleich in dem Vertrauen, daß ich auf dem Wege des Bekennens schließlich zum Licht der Wahrheit gelangen würde (29)."

In der schwülstigen Sprache, die man in dieser Zeit kaum erwartet, kommt nach rhetorischer Manier nur das Typische des Vorgangs der Be-

[69]) Latere volunt ut pateant, Isidor a. a. O.

[70]) Concil. Toledanum IV (633) und VII (646), vgl. Fernández a. a. O. S. 20.

kehrung zum Ausdruck. Typisch ist nicht bloß das Bild von dem „Licht der Wahrheit", das zu erblicken das Ziel des neuen Lebens ist, sondern auch die Rede von dem „Meer" der Welt und dem Hafen des Klosters: diese Bilder gehörten zum Gemeingut der religiösen Literatur, seit Papst Gregor der Große sie in seinen von der Sehnsucht nach der klösterlichen Beschaulichkeit erfüllten Erbauungsschriften gebraucht hatte[71]). Und typisch ist auch die Plötzlichkeit der Bekehrung: man kennt dies wunderbare Geschehen aus den Ritterromanen des Mittelalters, es entsprach aber auch der antiken Tradition: von der „plötzlichen Veränderung seiner selbst" sprach auch Seneca[72]). Die uns geläufige Anschauung vom allmählichen Werden des Neuen ist, wenn wir recht sehen, erst durch die stetige, den Mystikern eigene Versenkung in die Innerlichkeit gewonnen worden[73]). Wie Valerius nichts Konkretes über seine „Bekehrung" verrät, so läßt er auch im Dunkeln, wieso es kam, daß er „den ersehnten Hafen nicht zu erreichen vermochte", wir erfahren nur dies nackte Faktum und dazu die Erklärung: es waren „Ränke des Teufels". Aber dann gibt er eine bewegliche Schilderung der Einöde, in die er „in seiner Not flüchtete", zwischen Astorga und Pedro Castro:

„Dort fand ich hoch oben auf ragendem Bergesgipfel einen Gott geweihten Ort auf einem Felsen, hart wie die Schlechtigkeit meines Herzens, fern von den Behausungen der Menschen, entsetzlich dürr und unfruchtbar, ohne Baum und Strauch und Pflanzenwuchs, den wilden Stürmen, häufigen Regengüssen, gräßlichen Schneefällen und allen Unbilden von Kälte und Frost ausgesetzt."

Er liebt es, die Superlative zu häufen, und sucht den abgebrauchten lateinischen Worten größere Ausdruckskraft zu geben, indem er zwei Synonyma in grammatisch unmöglichen Formen mit einander verkoppelt. Diese emphatische Redeweise verträgt sich mit der unbestimmt allgemeinen, umrißhaften Zeichnung seines Seelenzustandes, der abnorm genug war. Wir hören nur, daß er in der Einöde zur Einkehr in sich selbst kam, wobei ihm sein Elend, seine Verlassenheit, „die Not meines unglücklichen Herzens" klar wurde. Bezeichnender ist, was er über die Motive sagt, die ihn bestimmten, jahrelang in der Bergeinsiedelei auszuharren, „mit Gleichmut" (aequanimiter), wie er es antikisch ausdrückt, oder, christlicher ge-

[71]) Papst Gregor, in seinen „Dialogen", I Einleitung: „Siehe, jetzt bin ich ein Spielball der Wellen des weiten Meeres und werde mit meinem Geistesschifflein von den Wogen eines heftigen Sturmes umhergetrieben... Während ich von der ungeheuren Flut dahingetrieben werde, kann ich kaum noch den Hafen sehen, den ich verlassen habe." Vgl. unten S. 435. Das Bild vom „Hafen des Glaubens" auch schon in der Spätantike, vgl. Band I, 580.

[72]) Vgl. Band I, 428.

[73]) Nächst den alten Indern kommt hier der byzantinische Mystiker Symeon in Betracht, s. u. Kap. II, S. 463.

sprochen, sich wehrend gegen die „Einflüsterungen des Teufels", der ihn von seinem frommen Vorhaben abbringen wollte. Er fürchtete die ewige Verdammnis, die dem droht, der feige umkehrt, nachdem er den Weg des Heils beschritten. Er verweist dafür auf das Herrenwort: „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes."

Das kompromißlose Wort (Luk. 9, 62) muß in jenen Zeiten der Weltflucht aktuell gewesen sein: wir finden es in den Selbstbekenntnissen von Mönchen öfters angeführt[74]). Uns mutet es seltsam an, wenn darauf in vollen Tönen die heroische Ethik kynischer Observanz aus dem Munde des christlichen Eremiten erklingt:

„Sehr hart arbeiten muß, wer nach erhabenen Höhen strebt, und man kann den höchsten Gipfel nicht erreichen, ohne während man am Werk ist, gänzlich in Schweiß zu geraten bei dem Kampf, vor dem weiche Gemüter zurückscheuen. Denn der erste Siegespreis ist es, sich selbst zu überwinden; das aber vermag nur der, dem der Glaube, glühend bis zur Todesverachtung, und die unerschütterliche Kraft der Hoffnung als Wehr und Waffe dient (29)."

Nach diesem Eingang erwartet man eine Geschichte der inneren Kämpfe, die der Büßer zu bestehen hatte, um die Welt, aus der er geflohen war, auch seelisch zu überwinden und auf dem Heilsweg voranzuschreiten dem Ziel entgegen, das ihm bei seiner „Bekehrung" vorschwebte: „das Licht der Wahrheit zu schauen". Statt dessen bekommen wir die Geschichte seines Kampfes mit dem Teufel, der ihn seitdem, durch nunmehr 40 Jahre hindurch, verfolgt hat. Oder ohne die fromme Deutung: wir bekommen eine am Faden der Zeit fortgehende Schilderung seiner wechselnden Lebenslagen, wobei der Wechsel durch die in Glück und Leid erfahrenen Beziehungen zu anderen Menschen bestimmt ist, denen er sich trotz seiner Weltflucht nicht zu entziehen vermochte und die vom Teufel zu seinen Angriffen benutzt wurden. Der Wechsel zwischen Glück und Leid oder, was dasselbe besagt, Frieden und Friedlosigkeit, erfolgt so regelmäßig, daß sich dadurch eine innere Gliederung der Lebensgeschichte ergibt, die mit der äußeren — nach dem verschiedenen Schauplatz der Vorgänge — zusammenfällt. Der lange Zeitraum, den die Autobiographie umfaßt, ist demgemäß in einige wenige Abschnitte, vier an der Zahl, eingeteilt, in denen eine mehr oder minder große Zahl von Jahren zusammengenommen ist.

Über die ersten Jahre seines Eremitendaseins geht er nach dem hochtönenden Eingang schnell hinweg. Diese Zeit endete damit, daß sich der Geruch seiner Heiligkeit in der Umgegend verbreitete: „Eine bunte Menge

[74]) Z. B. auch bei Rather, Qualitatis conjectura cujusdam 6.

Volks von beiderlei Geschlecht strömte schließlich zusammen, von christlicher Liebe erfüllt" (30). So war es auch dem Trierer Säulenheiligen Vulfilaich ergangen; aber in dessen Erzählung ging es um den Erfolg seiner christlichen Mission, Valerius dagegen ist auf sein eigenes Wohl und Wehe eingestellt: dem Volk, dessen „christliche Liebe" er lobt, dankt er dafür, daß sie ihm „in seinem Unglück Hilfe brachten, Gehorsam erzeigten und für seinen Unterhalt sorgten". So faßt er die glückliche Wendung zusammen: „Dank der Gnade des Herrn wurde die größte Not in Überfülle verwandelt."

Aber mit der Wiederherstellung seiner Beziehung zu den Menschen drang auch die menschliche Bosheit auf ihn ein, wie das nur natürlich ist in dieser vom Satan beherrschten Welt. Das fromme Christenvolk hatte ihm — was er nicht erzählt, sondern nur aus dem Fortgang sich ergibt — eine Zufluchtsstätte bei einem Kirchlein (basilicula) auf dem Lande bereitet. Aber von dem Presbyter, dem die Kirche unterstand, einem Priester namens Flainus, erzählt er, denn der ging gegen ihn vor mit Schmähungen und Verleumdungen, d. h. er ließ sich vom Teufel als Werkzeug gegen ihn gebrauchen. Valerius rächt sich jetzt dafür, indem er seinerseits auf diesen „Barbaren" die Schimpfworte häuft: „unzüchtig, allen Lastern frönend, von Neid verblendet, wahnsinnig vor Wut" —

„wie eine wilde Bestie fiel er mit seinen Schmähungen über mich her an dem Ort des Gottesdienstes, wo Liebe, Friede und Barmherzigkeit herrschen sollten."

Auch der Teufel erhält seinen Teil an Beiworten:

„dieser räuberische, gefräßige, nie zu sättigende Wolf, der unserer Seele nachstellt ... der alte neidische Feind, der, von der Schlange seiner giftigen Bosheit angestachelt, mit seinen ungezählten alten Künsten unausgesetzt Zwietracht stiftet und jedes gute Werk zu verhindern sucht[75])."

Aber hier äußert er sich auch einmal in schlichter Weise über sich selbst, und da blickt man in seine arglose Seele. Ihn beunruhigten, so führt er aus, die bangen Fragen:

„Wie kann ich dem Zwist mit dem Nebenbuhler entgehen? Wie kann ich vermeiden, daß der Unfriede das Volk ergreift? Wie kann ich von den Lockungen dieser Welt unbefleckt bleiben?"

Die einzige Antwort, die er fand, war, daß er sich durch die Flucht in seine alte Einsiedelei dem Konflikt entzog.

Aber auch dort verfolgte ihn der eifersüchtige Bruder in Christo. Die größte Niedertracht, die er ihm antat, war, daß er ihm die Handschrift eines Buches entwendete, das Valerius inzwischen verfaßt hatte unter dem Titel, den er nicht ohne Stolz nennt: „Gottes Gesetz und die

[75]) Narrationes a. a. O. 31, cf. 58.

Triumphe der Heiligen (30)." Um das Maß des Unglücks voll zu machen, wurde er in seiner Bergklause von Räubern überfallen. Aus seiner anderen Autobiographie erfahren wir, daß sein Jünger Johannes, der damals das Eremitenleben mit ihm teilte, bei dem Überfall halbtot geschlagen wurde (50).

Hier drängt sich uns wiederum der Vergleich mit dem Typus der Seelengeschichte auf, die im hohen Mittelalter ausgebildet worden ist. In dem Hauptwerk dieser Art, dem Buch vom Leben Seuses, wird auch von so verschiedenen Drangsalen berichtet: schauerlichen Abenteuern, Schimpf und Schande außer der eigenen inneren Not, aber sie haben ihre bestimmte Stelle in einem aufsteigenden Gang, da auf dem Wege der Läuterung die Größe der Leiden von Stufe zu Stufe wächst. Statt eines solchen konstruktiven Aufbaues haben wir hier das bloße zufällige Nebeneinander; und obwohl Valerius von „Erprobung und Übung" als dem Sinn der Leiden der Heiligen wußte, sieht er sie hier nur als „Niederlage" (clades) oder, wie er auch gern sagt, als „Schiffbruch" an, und schließt dementsprechend diesen Abschnitt: „Tödlich gedemütigt durch die verschiedenen mir zugefügten Unbilden lag ich darnieder wie in den letzten Zügen."

Die Rettung kam wie das erste Mal durch das fromme Christenvolk aus jener Gebirgsgegend, dem Vierzo, das sich seiner erbarmte: er wurde — „gegen seinen Willen", wie er betont, denn er „wünschte den Tod herbei" — wiederum aus der Einöde fortgebracht an einen ländlichen Ort mit einer kleinen Kirche in der Nähe von Pedrocastro. Aber diesmal bekommen wir eine charakteristische Schilderung seines Seelenzustandes. Unter die Menschen versetzt, erfaßte ihn die „Angst vor der öffentlichen Behausung". Er machte sich in der Kirche eine Klause zurecht, um „durch die freiwillige Einkerkerung vor dem ewigen Kerker im Höllenschlund" bewahrt zu werden. Oder mit einem anderen seiner Lieblingsbilder, die der aus dem Küstenland Stammende von der Schiffahrt nahm: in seiner Klause fühlte er sich geborgen wie in einem Schiff unter Deck, während draußen die Stürme auf dem Meer der Menschenwelt tobten.

Aber diese Idylle dauerte nur kurz; es setzt eine lange Leidensgeschichte ein. Sie spielte sich zunächst in seiner Klause ab: Gehörs- und Gesichtshalluzinationen quälten den Einsamen. Er erzählt das so: Der Teufel suchte ihn des Nachts durch den furchtbaren Klang seiner Stimme zu schrecken, und als er sah, daß Valerius, auf Gott vertrauend, sich durch den fürchterlichen Lärm nicht erschrecken ließ, suchte er ihn mit seinen Satelliten zusammen in sichtbarer Gestalt heim (31).

Eins dieser Erlebnisse hat er später ausführlich geschildert (48): wie er einmal in der Morgendämmerung nach der Matutin aus der Kirche durch die hintere Tür hinauswollte, um seine Notdurft zu verrichten, versperrte ihm ein ungeheurer, garstiger Riese, dessen Kopf bis zu den Wolken reichte, den Weg. Da nahm er all seinen Mut zusammen, ging auf ihn zu: „Ich weiß, daß du der Satan bist", bekreuzigte sich, und gleich bei den Worten: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" sank der Riese zusammen und verschwand in der Erde.

Über ein Jahr lang dauerten, so stellt Valerius fest, diese Heimsuchungen, bis der Teufel verjagt war — „nicht dank meiner Ausdauer, sondern durch die furchtbare Wunderkraft des allmächtigen Herrn."

Aber damit waren die Leiden nicht zu Ende. Jetzt kommt erst die eigentliche Unglücksgeschichte aus jener Zeit. Valerius erzählt sie so umständlich und anschaulich, daß man einen Einblick in die damaligen kirchlichen Verhältnisse bekommt, den festzuhalten sich lohnt.

Wir hören von einem Grundherrn, dem das Land mit der Kirche in jener Gegend gehörte und dem daher auch die kirchlichen Patronatsrechte zustanden, einem gotischen Großen mit dem Namen Ricimer — ein Name, der uns aus der Völkerwanderungszeit von einem weströmischen Feldherrn suebischer Herkunft, dem Vorgänger Odoakers, bekannt ist. Ricimer kam auf den Gedanken, eine prächtige Kirche an Stelle der alten „Basilicula" zu errichten: augenscheinlich erschien ihm der Ort geheiligt durch den Klausner. Aber Valerius sah es anders an: der Teufel hatte dem Grundherrn diesen Gedanken eingegeben, um ihn von neuem ins Elend zu bringen. Denn er mußte jetzt aus seiner Klause heraus und auf „die Bühne der Welt" und das bedeutet für ihn: „vom Himmel in die Hölle". Er wurde nämlich von Ricimer zum Presbyter der neuen Kirche gemacht und damit der großen Verlockung ausgesetzt, Einkommen und weltliche Ehre zu genießen. Auch dies ist eine der typischen Anfechtungen, die in den mittelalterlichen Mönchsbiographien als eine schwer zu bestehende Prüfung behandelt wird. Valerius nimmt die Gefahr, die ihm durch die verlockende Stellung drohte, zum Anlaß, um eine predigtartige Betrachtung über die Nichtigkeit der Ambition und die Vergänglichkeit der irdischen Güter einzufügen, ein Thema, das er in einer besonderen Schrift unter dem Titel: „Über die eitle Weltweisheit[76])" behandelt hatte. In dieser Schrift, die auch die Form einer Predigt hat, nahm er das alte griechische, seit Hesiod immer wieder neu abgewandelte Bild von den zwei Wegen auf, zwischen denen der Mensch zu wählen hat, dem breiten Weg des Lasters

[76]) De vana saeculi sapientia, Obras a. a. O. 4—16.

und dem schmalen Weg der Tugend. Jener endet, so führt er aus, in der Hölle, dieser im Himmel; der Weg der „Gerechten", die „das Gute erstreben und das Böse verabscheuen", führt durch „Demütigung des Körpers, Zerknirschung des Herzens und jegliche Art von Entsagung[77])."

Eben diese Verbindung von antiken und christlichen Morallehren bringt er jetzt in seiner Autobiographie vor:

„Selig, wem Gott es vergönnt, daß er seine Seele schuldlos dem Schöpfer bewahrt, so daß er lauter und unschuldig dem Allmächtigen zu nahen vermag, daß er seine Seele unbefleckt Ihm darbietet, so wie sie bei der Empfängnis in ihn eingesenkt wurde. Elend, eitel und töricht, wer erst die Freuden der Welt genießen möchte und dann mit Christus die himmlische Freude (32)."

Dieser Heilige, der augenscheinlich nichts von der Erbsünde wußte, stellt die sittlich-religiöse Entscheidung auf die Kraft des Willens, an dessen Freiheit er glaubt, entsprechend der antiken Anschauung von der ursprünglichen Reinheit der Seele.

Aber die Geschichte von der Niedertracht des Teufels, der ihn mit der Würde des Presbyters beschwerte, geht noch weiter. Der Grundherr starb plötzlich, bevor der Bau der Kirche vollendet war. Der Teufel hatte das vorhergesehen und seinen Plan daraufhin angelegt. Er veranlaßte die Erben Ricimers, noch einen anderen Priester zum Presbyter der Kirche zu ordinieren, so sehr sich auch Valerius dagegen sträubte, einen wirklichen „Barbaren", nämlich — einen Mohren! Eine seltsame Figur in dieser Umgebung. Valerius beschreibt diesen „Bösewicht, der fälschlicherweise Justus hieß":

„Klein, schmächtig, garstig anzuschauen, pechschwarz, aus der barbarischen Nation der Äthiopier, aber im Innern des Herzens noch schwärzer als ein Rabe (33)."

Die Schilderung wird noch merkwürdiger. Der falsche Priester war, so hören wir, ein „joculator", ein Spielmann oder Bänkelsänger, der „lustige Lieder zur Leier zu singen verstand" und sich durch diese Kunst, die er bei „Gastmählern in den Häusern der Großen" ausübte, berühmt gemacht hatte. Wir können hier diese wohl früheste Spur orientalischer Dicht- und Sangeskunst in Spanien nicht verfolgen; es handelte sich wohl — nach dem, was Valerius über die „Ausschweifungen" (lascivia) bei diesen Festfreuden sagt — um Liebeslieder. Uns geht hier nur an, daß ein „äthiopischer" Sänger um seiner Kunst willen von seinem germanischen Patron zum Priester ordiniert werden konnte. Für Valerius bedeutet das einen neuen „Schiffbruch". Der Nebenbuhler verfolgte ihn mit seinem Haß. So wiederholen sich jetzt die Leiden von ehedem, Zwietracht und

[77]) ibid. 14—15.

Beschimpfung, aber es ist auch, wie bei einem rechten Roman, eine Steigerung dabei; es kam zu einem Mordanschlag auf ihn, den er drastisch schildert:

„Wie ein toller Hund, mit den Zähnen fletschend, vor Wut schäumend, außer sich vor Zorn, suchte er mich mit seinen Händen zu zerreißen. Und als ihm das nicht gelang, wurde er so von Haß verblendet und von brennendem Neid verzehrt, daß er nicht einmal vor dem heiligen Altar mich zufrieden ließ, sondern mich dort mit den schwersten Beleidigungen überschüttete, und, wenn nicht ein Bruder dazwischen getreten wäre, hätte er mich in seiner Wut vor aller Augen zu erstechen versucht."

Wir werden solche grauslichen Geschichten noch öfters in den Mönchsbiographien des Mittelalters zu hören bekommen; sie finden sich selbst in einer so altehrwürdigen Literatur wie der byzantinischen bei einem hochgebildeten Autor, der seiner Zeit als Repräsentant der Philosophie galt, aber seine Lebensgeschichte nach dem Vorbild der Heiligenlegende verfaßte[78]). An diesem Punkte wird es besonders klar, daß die damals so beliebte christliche Heiligenlegende mit ihrem profanen, aus dem hellenistischen Orient stammenden Untergrund von Wundererzählungen[79]) der Mönchsphantasie auch in den persönlichen Lebenserinnerungen die Richtung gab, die im Gegensatz steht zu der von Augustin ausgebildeten Form der Konfessionen. In Valerius' Autobiographie, in der uns diese populäre literarische Richtung zuerst entgegentritt, macht sich der historische Zusammenhang mit der hellenistischen Produktion auch darin geltend, daß der lateinische Autor griechische Kennworte aus der Legendenliteratur anzubringen liebt[80]). Aber mit der Figur des abessinischen „Bänkelsängers" hat es eine andere Bewandtnis. Valerius erzählt weiter, daß der „Wahnsinnige", nachdem sich seine Mordwut gelegt hatte, einen kultischen Tanz in der Kirche aufführte:

„Mit den Armen herumfuchtelnd, die Beine geil zusammengebogen, mit den Füßen im Dreitakt wie zur Kurzweil stampfend, dazwischen rasch in die Höhe springend, sang er wilde Kampflieder zu einer schändlichen Litanei."

Der Rausch endete mit Erbrechen, dann fiel der Erschöpfte in einen tiefen Schlaf, in dem er starr dalag. „Dem Schlaf ergab er sich so sehr in seiner Trägheit", schließt die Schilderung, „daß er nie beim Psalmen-Singen in

[78]) Nikephores Blemmydes cf Teil II.
In Valerius' Schilderung steckt vielleicht bei aller Drastik ein Keim von Symbolik. Von „schwarzen äthiopischen Dämonen" spricht Seuse einmal in einer sarkastischen Schilderung der weltlichen Gesinnung der Geistlichen seiner Zeit: Coram oculis eorum velut nigri aethiopes demones ludentes saltabant et eis kathedras honoris crebrius proponebant. (Fratris Amandi Horologium Sapientiae, ed. Strange, 1856, p. 151, 1 ff.).

[79]) Cf. Band I s. v. Aretalogie.

[80]) Z. B. agon, agonizare; ergastulum (gleichbedeutend mit tugurium, für Hütte, Klause); scandalum; philargyria; bacchabundus u. a.

der Nacht dabei war. Nimmer hat Christus einen solchen Unhold zu seinem Dienst zugelassen (34)."

Vermutlich handelte es sich um einen orgiastischen Kult, der aus der vorchristlichen Zeit sich erhalten hatte, wie wir auch schon bei Vulfilaich von solchen heidnischen Bräuchen hörten; Valerius spricht an anderer Stelle (42) ausdrücklich von „profanen Heiligtümern" auf Bergeshöhen, wo das „törichte Volk" die Götzen „nach heidnischem Ritus" verehrte; eine „Schändlichkeit, die mit Hilfe frommer Christen endlich abgeschafft wurde". Vielleicht auch, daß die gotischen Grundherren das alte Heidentum begünstigten und dadurch in Konflikt mit der katholischen Obrigkeit gerieten. Valerius berichtet nämlich, daß plötzlich von dem König, dessen Zorn die Grundherren erregt hatten, ein äußerst strenger „Urteilsspruch" (sententia) eintraf, auf den hin der prächtige Kirchenbau zerstört und die Erben Ricimers ins Gefängnis geworfen wurden. Kein weiteres Wort. Nur sich selbst bedauert er: der Schlag bedeutete für ihn, daß er „von allen verlassen, ohne Unterhalt, jeglichen Trostes beraubt" zurückblieb. So endet dieser Abschnitt womöglich noch kläglicher als der vorige.

Aber wiederum folgt auf den Tiefpunkt der Anstieg der Lebenskurve:

„Als ich, entkräftet durch die unaufhörlichen Leiden, oft bis zu furchtbarster Lebensgefahr durch den unermeßlichen Zeitraum von 20 Jahren hin, mich mit verfallendem Körper, an allen Gliedern zermürbt, nur noch keuchend hinschleppte, hat schließlich die göttliche Gnade[81]), die den, der auf sie hofft, nie vergißt, mein Elend angesehen, wie ich in dem schmutzigen Strudel der Welt erstickte, und hat sich über mich Unglücklichen erbarmt; der fromme Hirt, der für seine Schafe sein Leben hingegeben hat, gewährte mir die geeignetste Zuflucht und verschmähte es nicht, aus dem Schiffbruch im tiefsten Meer das Schäflein, das schon verloren schien, zu retten und es ans Ufer in den oft ersehnten Hafen zu bringen."

Mit dieser kunstvoll komponierten Periode (35—36), in der er seine Lieblingsbilder häuft, unbekümmert, ob sie zueinander passen, leitet er feierlich hinüber zu dem letzten Abschnitt seiner Geschichte, der in das Kloster St. Pedro de Montes führt, wo er die folgende Zeit seines Lebens, noch einmal 20 Jahre und mehr, bis zu seinem Tode († 695) verbracht hat. Wiederum bleibt im dunkeln, wie es zu der glücklichen Wendung kam; nur der Kontrast ist klar, und so erwartet man neue, freudenvolle Töne. Der Abschnitt beginnt denn auch mit einer anmutigen Beschreibung der Lage des Klosters in einem „Tal der Hochalpen"; dazu kommt die Er-

[81]) Valerius sagt statt „Gott" mit Vorliebe divina (oder sempiterna) Pietas, eine Wendung, die auch bei Rather ganz geläufig auftritt, bei ihm auch auf andere Personen z. B. den Kanzler in einem Brief an ihn angewandt: vestra incomparabilis pietas, ep. 33 (Weigle p. 185) oder an Bruno, ep. 14 (ib. p. 70): vestrae pietatis paternitas (Euer Liebden).

innerung an den hl. Fructuosus, den Gründer dieses Klosters, der einst in der Zelle sich kasteit hatte, in der Valerius jetzt dauernde Zuflucht fand. Aber was er dann von dieser langen Zeit erzählt, läßt nichts von dem Frieden spüren, für den er dem Heiland so feierlich dankt. Denn der Ton der Erzählung und die Ereignisse, ja auch die Situationen bleiben die gleichen, und es scheint nur der Schauplatz der Leiden zu sein, was sich verändert hat.

Zunächst wiederholt sich in seiner Zelle der Teufelsspuk, der ihn ehedem in seiner Klause geängstigt hatte. Zu den Gesichts- und Gehörshalluzinationen kam jetzt noch ein fürchterlicher Gestank hinzu, den der Satan ihm, wenn er zum Gebet niederkniete, in die Nase blies — was keine bloße Halluzination gewesen zu sein braucht: zu den neuen Leiden gehörte auch, daß ihn die Flöhe fürchterlich plagten. Dann wiederholt sich die teuflische Lockung von Ehre und Ruhm. Der Bischof von Astorga wollte ihn ehrenhalber mit sich zu einem Konzil nach Toledo nehmen, der Metropole der spanischen Kirche sowie des westgotischen Reichs, und er hätte sich diesem Wunsch, der soviel wie ein Befehl war, nicht entziehen können, wäre der Bischof — nicht plötzlich gestorben. Das stellt er so dar: vom Teufel besessen, hat „der verpestete Mann, Bischof Isidor" ihn durch „den trügerischen Reiz des Ruhms" an die Öffentlichkeit in die Hauptstadt locken und ihn somit ins Verderben bringen wollen. Für das große Ärgernis, das er dadurch erregte, ist der Bischof von dem gerechten Herrgott mit dem Tod bestraft worden: „er ist selber in die Grube gefallen, die er uns gegraben hatte; wir blieben unversehrt, ihn aber hat die Hölle für immer verschlungen (36)." Welch ein Ausmaß frommer Selbstgerechtigkeit!

Dies ist die Stelle, wo in Valerius Geschichte der innerkirchliche Konflikt, auf den wir hinwiesen, zum Vorschein kommt. Die Absicht des Bischofs, die, wie er argwöhnte, hinter der ehrenvollen Einladung steckte und die ihn in einen solchen Zorn versetzte, ohne daß er andeutet, warum; diese böse Absicht war, daß er ihn vor dem Konzil zur Verantwortung ziehen wollte, um ihn zur Unterwerfung unter die kanonischen Bestimmungen zu zwingen. In den Augen der kirchlichen Autorität bedeutete das, endlich ein Ende machen mit den jahrzehntelangen Streitigkeiten zwischen dem Klerus und dem Eremiten, die das fromme Volk zu leidenschaftlicher Parteiung erregten[82]). Der Heilige aber sah sich dadurch mit seinem „Ruin" bedroht.

Aus diesem Konflikt, der infolge des frühen Todes von Bischof Isidor nicht bereinigt wurde, erklären sich die andauernden Feindseligkeiten der

[82]) Vgl. Justo Fernández a. a. O. S. 21.

Mönche von S. Pedro de Montes gegen den unfügsamen Klausner, von denen der Autobiograph nun weiter unter dem Titel: Nachstellungen des Teufels erzählt. Sie versagten ihm die Hilfe, auf die er gerechnet hatte, als er „sich in sein freiwilliges Gefängnis einschloß". Am liebsten, so meint er, hätten sie ihn verhungern lassen. Die Klagen, die er hier vorbringt, betreffen die Sorgen des Alltags und gehen ins Einzelne: das Dach seiner Klause war eingefallen und wurde jahrelang nicht wieder hergestellt; ein Pferd, das ihm geschenkt worden war, um auf dem Saumpfad das für das Leben Nötigste herbeizuschaffen, nahmen sie ihm weg usw. Auch eine Mordtat, die an seinem Lieblingsschüler Johannes begangen wurde, legt er den Mönchen zur Last. Diese und andere „Schandtaten teuflischen Neides, die neuerdings geschehen sind", hat er in seiner Autobiographie verzeichnet, um, wie er erklärt, „die perfide Ruchlosigkeit der Bewohner dieses Klosters ans Licht zu stellen", zugleich zum Zeugnis für das Walten der „Rache und Barmherzigkeit" des Herrgotts, „der seine Armen schützt (37)."

Erst nach dieser ausgiebigen Fortsetzung seiner Leidensgeschichte (36—40), kommt im Epilog der Schrift das Gefühl der Geborgenheit dessen, der „in den Hafen gelangt" ist, zu Worte. Er mahnt dort die Gläubigen zum Ausharren im Kampf, wie er selbst unaufhörlich zu Gott um „Vergebung seiner Sünden und ewigen Sieg über den bösen Feind" bete. Aber er betet zugleich darum, daß es ihm vergönnt sein möge, bis zum Ende seines Lebens auf dem Klosterberge zu verbleiben, und nun fährt er fort (41):

„Denn dieser Ort ist gleich dem Paradies wie geschaffen zur Ruhe. Von dem Wall der hohen Berge umschlossen, bedarf er keiner Mauern zum Schutz; im kühlen Schatten gelegen, nur von dem lieblichen Glanz des Lichts erhellt, voller Anmut im fruchtbaren Frühlingsgrün, fern von der Menschenwelt, unberührt vom Tumult der Welthändel und verschlossen für das weibliche Geschlecht, ist für die Gläubigen, die sich den Lockungen der Welt und dem Menschenverkehr entzogen haben, dies der rechte Ort, den Gipfel vollendeter Heiligkeit zu erreichen."

Diese gehobene Stimmung hat er noch einmal und noch voller, ja wie wir noch sehen werden, erstaunlich stark am Schluß der zweiten autobiographischen Schrift zum Ausdruck gebracht, die er kurze Zeit später verfaßte. So hat er schließlich doch den äußeren und inneren Frieden gefunden, nach dem er so lange vergebens gesucht hatte. Insofern hat diese Eremiten-Autobiographie etwas rührend Menschliches. Er fand den Frieden, den er auf dem unnatürlichsten Wege, den ägyptischen Wüstenheiligen nachfolgend, gesucht hatte, nicht durch die abnormen religiösen Praktiken, denen er sich unterzog, aber auch nicht durch die beseligende

Gottesschau, die den Begnadeten mit der Zuversicht jenseitiger Geborgenheit erfüllt, sondern dank der Erfahrung des Friedens in der idyllischen Weltabgeschiedenheit, die er als den Segen des Klosters empfand, wie die Klöster tatsächlich damals Inseln des Friedens in der gewalttätigen Zeit waren, und er war aufrichtig genug, diese beglückende irdische Erfahrung als die Erfüllung seines religiösen Verlangens darzustellen. Dabei zeigt sich aber noch einmal, wie fern ihm die Idee einer Seelengeschichte lag. Unkonstruktiv wie seine Lebensdarstellung ist, läßt er den Frieden, zu dem er am Ende gelangt war, nicht aus den Kämpfen und Leiden, die sein Leben füllten, hervorgehen als göttlichen Lohn. Er bezieht das Ende seiner Geschichte nicht zurück auf den Anfang, wo er als das Ziel des schweren Weges, der vor ihm lag, das Glück der Kontemplation bezeichnete: „zum Licht der Wahrheit" zu gelangen. Und die Ereignisse, die auf diesem Wege lagen, bildeten, wie er sie erzählt, keinen fortschreitenden Zusammenhang, so daß in dem gottsuchenden Menschen etwas Wesentliches erwirkt oder hervorgebracht würde, sondern es war ein wellenmäßig sich wiederholender Verlauf, der aus der Friedlosigkeit zu einer vorübergehenden Ruhelage führte und umgekehrt. In diesem gleichförmigen Rhythmus lag der Ton ganz überwiegend auf den Tiefpunkten, auf der „gewohnten Heimsuchung[83])". Wohl wußte er und sagt es sogar mehrmals, daß „die geistliche Hochzeit" mit Leid beginnt, um zu „ewigen Freuden" zu führen im Gegensatz zur weltlichen, die „immer fröhlich beginnt, um traurig zu enden", aber diese Priesterweisheit trägt er zusammen mit der allgemeinen Lebenserfahrung vom Wechsel von Glück und Leid vor, die er ihrem profanen Charakter entsprechend in antikischer poetischer Form ausspricht:

Gaudia post luctum veniunt, post gaudia luctus,
Ploratum sequitur risus et cantica planctus[84]).

Diesem natürlichen Wechsel war nun aber auch jener idyllische Glückszustand nicht enthoben, der nach der Schilderung, die er von der „paradiesischen" Klosterstätte gab, als etwas Dauerndes erscheinen mochte. Auf diese enthusiastische Schilderung folgt noch ein ernüchternder Satz, mit dem seine erste Autobiographie schließt:

„Daher sucht der böse Feind samt seinen scheinheiligen Helfershelfern die treuen Diener Gottes von da zu vertreiben (41)."

Und ebenso bei der zweiten Autobiographie, wo der glückliche Schluß

[83]) Necessitas, penuria, dolor consuetaque tribulatio mea, ibid. 59 u. a.

[83a]) ib. 50, 62.

[84]) Trauer kommt nach Freuden und Freude so nach Trauer,
Lachen folgt auf Weinen, Klage auf fröhliche Lieder.

noch volltönender wiederkehrt (63—4); es folgt darauf eine Aufzeichnung, wo er über seine „enge niedrige Zelle" und die „Finsternis und Not" in ihr klagt: er befinde sich „gleichsam schon im engen Grabe" (65). So greift auch dieser im persönlichen religiösen Leben enthaltene Zusammenhang, den er selber mit den typischen Bildern als Fortgang vom Dunkel zum Licht oder „durch Stürme hindurch zur Ruhe" kennzeichnete, schließlich doch nicht durch seine Lebensgeschichte hindurch, so wenig wie der Weg der Läuterung, für den er das antike Bild von dem Kampf, in dem der Gottesstreiter erprobt wird, zur Hand hatte. Man möchte meinen, daß dieser Mangel an Geschlossenheit für die Aufrichtigkeit des Autobiographen spricht, der die verschiedenen Lagen seines Lebens gemäß der Stimmung, die jeweils in ihnen vorherrschte, vergegenwärtigt[85]), ohne sie nach jenen geläufigen Anschauungen von einem aufsteigenden Lebensgang zurechtzubiegen. Aber Valerius verfuhr bei der chronologischen Anordnung seiner Lebensdaten nicht so wie die Chronisten jener frühen Jahrhunderte, die nur die denkwürdigen Geschehnisse verzeichneten, ohne nach den Motiven derselben zu fragen, sondern seine Autobiographie hat, wie wir sahen, einen inneren Zusammenhang — der nur nicht aus seiner eigenen inneren Entwicklung entnommen ist. Hier macht sich die Schranke in seiner Selbstauffassung geltend, die in das Persönlichkeitsbewußtsein hinabreicht. Diese Schranke tritt klar hervor, wenn wir seine Autobiographie nicht bloß auf den durch die Zeit sich erstreckenden Zusammenhang hin ansehen, sondern im Hinblick auf die Breite des hier dargestellten individuellen Lebens.

2

Das Leben dieses Eremiten hatte, so wunderlich es klingt, eine gewisse Breite. Er betätigte sich gelegentlich als Pfarrer und auch als Lehrer, hatte Jünger und schrieb in seiner Einsiedelei Bücher. Von diesen hat sich wenig erhalten — die beiden Autobiographien nehmen den halben Raum des Erhaltenen ein; die anderen Schriften dienten verschiedenen Zwecken. Von dem Traktat über „Gottes Gesetz und die Triumphe der Heiligen", den er in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung verfaßte, sagt er selbst, daß er ihn „zum Trost auf seiner Pilgerfahrt, zur Besserung der Mönchs-

[85]) Die Klagen, in denen Valerius sich ergeht, sind zumeist im Präsenz gehalten, auch wenn die Leiden, über die er klagt, weit zurückliegen: er geht in den vergegenwärtigten Zuständen auf, als wären sie noch Gegenwart. Vermutlich hat er die Schriften nicht in *einem* Zuge abgefaßt, sondern aus Niederschriften zusammengestellt, die vornehmlich in Zeiten der Depression erfolgten. Aber daraus erklärt sich die Ungeschlossenheit des Ganzen nicht.

disziplin und — aus Wissensdrang" schrieb (um 650)[86]). Ein größeres Buch über das Mönchstum, das wir zu Anfang erwähnten, diente der Reform des Klosterwesens im Sinne des Benediktinerordens, dessen Repräsentant in Spanien der hl. Fructuosus war. In der Biographie dieses Heiligen, die wahrscheinlich von Valerius verfaßt ist, ist die geistige Situation im damaligen Spanien gezeichnet, wo unter der Herrschaft der Westgoten dank dem Übertritt König Reccareds zur katholischen Kirche (586) mehr von dem Erbe der römischen Kultur bewahrt wurde als in Gallien unter den Merowingern oder in dem von den Ostgoten beherrschten Norden Italiens. In dem Prolog dieses Werks wird der Heilige, der 665 gestorben war, mit Erzbischof Isidor von Sevilla (560—636), dem Repräsentanten jener antiken literarischen Tradition zusammengestellt, der in unseren Augen ein gelehrter Kompilator war, während er zu seiner Zeit als eine literarische Autorität galt: seine systematisch angelegten Sammlungen von Exzerpten aus der antiken Literatur dienten durch das ganze Mittelalter hin nicht nur als Handbuch der gesamten Bildung, sondern wurden „als Buch aus einem Guß" gelesen[87]). In den Augen des Hagiographen standen Isidor und Fructuosus nebeneinander als „die zwei hellsten Leuchten der Wahrheit[88])", die Gott hat erstrahlen lassen, nachdem die wahre Glaubenslehre von Rom, „der ersten Kathedra der heiligen Kirche" und anderseits „die erhabenen Vorbilder des heiligen Mönchtums" aus der „ägyptisch-orientalischen Provinz" bis zu dem „winzigen Rand des Westlandes" gedrungen waren[89]). So fühlte man sich in Spanien noch im 7. Jahrhundert als am „äußersten Rande" der alten römischen Kulturwelt befindlich, ähnlich wie Irland, das andere Hauptland der späten Pflege der antiken Tradition den Missionaren als „das Ende der Erde[90])" erschien.

Der antiken Tradition entsprechend ist die Gegenüberstellung jener beiden „geistigen Leuchten" der Frühzeit in Spanien mit dem Gegensatz der vita activa und der vita contemplativa gegeben: Isidor von Sevilla, der die vita activa repräsentiert, hat die „römische Glaubenslehre" (dogmata Romanorum) mit Weisheit und Beredsamkeit durch sein Kirchenregiment wie durch seine Schriften verbreitet und ist so der Lehrer von „ganz Spanien" geworden. Fructuosus dagegen, „vollkommen in

[86]) Narrationes 30: pro consolatione peregrinationis meae atque correptionis disciplinae vel scientiae industria.

[87]) Vgl. L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen II 160; Curtius a. a. O. 453.

[88]) Vgl. 1, Kor. 4, 5 vom „Licht in der Finsternis".

[89]) Vita S. Fructuosi, Bracarensis episcopi, MPL 87, 468.

[90]) Vgl. Band I, 692 (Patrick).

allen geistlichen Übungen" gleich den Heiligen der Thebais, wandelte unmittelbar „auf den Spuren unseres Herrn und Heilands"; zu seinen Wunderkräften gehörte, daß ihm „die innersten Heimlichkeiten im Herzen" derer, die ihm nahe kamen, offenbar waren[91]). Valerius wandelte, wie seine Autobiographie zeigt, vornehmlich auf den Spuren des hl. Fructuosus, aber er stand doch auch — wohl von seiner „weltlichen" Jugendzeit her, über die er mit Schweigen hinweggeht — in der durch Isidor repräsentierten Tradition; davon zeugen seine Schriften: sie machen einen literarischen Anspruch, das verrät sich in den vielen rhetorischen Pointen und dem Schmuck von Sentenzen und Versen oder Versstücken, der seltsam mit der barbarischen Grammatik kontrastiert, aber gut zu den emphatischen Ausdrücken paßt, deren Bedeutung oft mehr an die der späteren romanischen Worte als an die alte lateinische erinnert.

In der Autobiographie erwähnt er von seinen literarischen Produkten fast nur ausgesprochene Gelegenheitsschriften. Wir erfahren von ihm, aus Aufzeichnungen aus seiner späteren Zeit, daß er eine Reihe von Büchern zum Gebrauch bei dem Gottesdienst in der Kapelle verfaßte, deren „Vorsteher" er damals (um 685) war, sowie für die Feste des Kirchenjahres, dazu Erbauungsbücher, die sich auf „die verschiedenen heiligen Schriften bezogen[92])". Auch seine Lehrtätigkeit gab ihm Anlaß zur Schriftstellerei. Er erzählt von Knaben, die sich in der Zeit seiner Einsiedelei in den kantabrischen Bergen bei ihm einfanden, um in den *literae* unterwiesen zu werden, d. h. Latein zu lernen, und daß er einem von ihnen ein Lehrbuch schenkte, das er zu diesem Zweck verfaßt hatte[93]). Wir können uns dank seiner Erzählungen ein Bild davon machen, wie es bei diesem Elementarunterricht zuging. Einem dieser seiner „kleinen Schüler" rühmt er nach, daß er schon nach einem halben Jahr den ganzen Psalter auswendig konnte. Aber da ergriff den Knaben der Hochmutsteufel. Er hielt eines Tages, als Valerius sich mit ihm um die Mittagszeit „zur Arbeit niedergesetzt" hatte, plötzlich ein beim Lesen und rief:

„Was sehe ich da! Ich sehe einen Engel des Herrn, sein Gesicht glänzt wie die Sonne, sein Gewand ist weißer als Schnee; er sagt zu mir: ‚Um deinetwillen bin ich gekommen, vom Herrn gesandt, damit ich dich vor Sein Angesicht führe und Er dich für deine Arbeit belohne.'"

---

[91]) Eben dieser typischen Gabe rühmte sich Bischof Aldebert, vgl. oben S. 317.

[92]) Narrationes a. a. O. § 66.

[93]) ib. 45, vgl. dazu unten Rathers Bericht von einem Grammatik-Lehrbuch, das er für einen Schüler als „Rückenschoner" verfaßte.

Von einer ähnlichen Vision werden wir in einer Mönchs-Autobiographie, die mehrere Jahrhunderte später geschrieben ist, den Begnadeten selbst erzählen hören, der in seiner Kindheit, als er noch in der Klosterschule war, in einem Wunschtraum gesehen hatte, wie der Herrgott von seinem Psalmengesang so gerührt war, daß er ihm dafür das Himmelreich versprach[94]). Dieser von der religiösen Reformbewegung des XI. Jahrhunderts ergriffene Mönch hatte keine Scheu, das kindliche Traumgesicht als „die größte Visionsoffenbarung", die ihm zuteil geworden war, vorzubringen. Der spanische Nachahmer der Wüstenheiligen war strenger in diesem Punkt — nicht gegen sich, aber gegen seinen Schüler. Visionen waren in jenen Zeiten etwas Geläufiges so wie bei uns die Träume, aber die Frage war in jedem einzelnen Fall, ob sie wirklich von Gott eingegeben waren. Valerius kannte die Gefahr und warnte: „Es ist nicht ein Engel des Herrn, sondern ein Dämon des Teufels." Er ließ den Schüler einen Psalm rezitieren, den er selber still mitbetete, und — das Gesicht verschwand[95]).

Aber der Eremit erteilte nicht bloß den Elementarunterricht, der in der Lektüre der Psalmen — statt, wie ehedem, der klassischen Dichter — bestand. In eben jener Zeit seiner Bergeinsiedelei, deren Drangsale er in der ersten Autobiographie so beweglich schilderte, scharten sich, wie er in der anderen Autobiographie erwähnt, „viele Jünglinge" um ihn, die „sich ganz seiner Lehre hingaben" (47). Seine Gelehrsamkeit dürfte nicht weniger wie sein Asketentum das hohe Ansehen begründet haben, in dem er offenbar bei seinen Zeitgenossen stand. Wir hörten schon, daß der Bischof von Astorga ihn durchaus dazu bewegen wollte, mit ihm zu dem Konzil nach Toledo zu gehen, eine Ehrung, hinter der freilich andere Absichten standen. Und auch der Herrscher, König Wamba, ehrte ihn. Valerius spricht ihm gegen Ende seiner Autobiographie (37) seinen Dank dafür aus, daß er den andern „guten Christen" voran die Sorge für seinen Unterhalt in dem Kloster, wo die mißgünstigen Mönche ihm alle Hilfe versagten, übernommen habe, so daß ihm „alles, was er in seiner Bettelarmut nötig hatte", zur Verfügung stand.

Aus all dem gewinnt man das Bild eines in seiner Art hervorragenden Mannes, dessen Name es verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden. Man darf ihn zwar nicht, wie der neueste Herausgeber seiner Schriften in seltsamer Verkennung des Niveaus es getan hat, als einen Nachfolger Augustins — wegen der Autobiographie — und Vorläufer Dantes —

[94]) Othloh von St. Emmeram (um 1050), Liber visionum, visio I, MPL 146, col. 343. Vgl. Studien (1954) I, 147 und unten in Teil II.

[95]) ib. Narrationes 49 (aus der zweiten Autobiographie).

wegen der Visionen — hinstellen[96]), aber im Schatten jener beiden Leuchten Spaniens aus dem 7. Jahrhundert, Isidor von Sevilla und Fructuosus, braucht er nicht zu verschwinden. Die richtigste Einschätzung dürfte die der spanischen Historiker sein, die ihn als einen „Sankt Hieronymus im Kleinen" bezeichnen[97]). In seiner Heimat, in dem Kloster, in dem er zur Ruhe kam, hat sich sein Gedächtnis noch lange nach seinem Tode erhalten, wie eine Inschrift aus der Zeit um 900 zeigt, wo er neben dem Gründer des Klosters, dem hl. Fructuosus, als ein Heiliger von „nicht geringerem Verdienst" genannt wird[98]).

Aber wenn man nun dies Bild, das wir aus seinen eignen, in seinen Schriften verstreuten Bemerkungen zusammenstellten, mit dem vergleicht, das er selber von seinem Leben gegeben hat, so springt die Diskrepanz ins Auge. Die Lebensdaten, die sich uns wie selbstverständlich um seine Person als für ihn charakteristische Züge zusammenschließen, werden von ihm gar nicht auf diesen Mittelpunkt bezogen und zur Selbstdarstellung verwendet, sondern kommen nur nebenher zur Sprache innerhalb der Erzählungen, deren Zusammenhang durch das allgemeine Bild des Lebens und den zu diesem gehörigen doppelten Gegensatz bestimmt ist, den natürlichen von Glück und Leid und den übernatürlichen von Gott und Teufel. So erfahren wir z. B. von seinem Buch über „die Triumphe der Heiligen" nur, weil er zu erzählen hatte, daß ihm das Manuskript von dem eifersüchtigen Priester entwendet wurde, der vom Teufel zu dieser Niedertracht angestiftet worden war. Ebenso erwähnt er das Buch, das er für den kleinen Lateinschüler schrieb, nur wegen einer Wundergeschichte, die sich an dieses Geschenk knüpfte[99]). Um die Leiden, die er in der Einöde

[96]) So R. Fernández Pousa, San Valerio, Obras. Edic. critica (Madrid 1942), wo es in der Vorrede heißt: S. Valerio es „una de las más importantes figuras mundiales de la Edad Media universal..., él tiene una parte importantisima entre los precursores de Dante, tal vez la más importante y esencial ... su hermosisima autobiografia *Las querellas* es tan sólo comparable con las *Confessiones* de San Agostin." Die Stellen sind zitiert von Luis Vázquez de Parga in seiner Anzeige der Ausgabe, Hispania, Rivista españ. de Historia, t. II (1942), p. 455, wo das verstiegene Lob abgewiesen und die ganze Ausgabe als unkritisch abgelehnt ist.

[97]) So Justo Fernández a. a. O. p. 26, im Anschluß an J. Pérez de Urbel, Los monjes españoles ... I, 452 über S. Valerio: él que es un pequeño san Jerónimo.

[98]) Die Inschrift aus der Zeit der Wiederherstellung des Klosters S. Pedro nach der Zerstörung durch die Araber lautet (España Sagrada XVI, 132):
Insigne meritis beatus Fructuosus, postquam Complutense condidit coenobium, nomine S. Petri brevi opere in hoc loco fecit oratorium. Post quem non impar meritis Valerius Sanctus opere ecclesiae dilatavit. Novissime Gennadius presbyter cum duodecim fratribus restauravit era DCCCCXXXIII.

[99]) Die Mutter des Knaben hatte ihm zum Lohn für das Buch einen Mantel aus Ziegenhaar versprochen, hielt aber ihr Versprechen nicht. Zwei Jahre später hatte sie einen furchtbaren Traum, durch den sie an das Versprechen gemahnt wurde und löste es nunmehr ein (45—6).

zu erdulden hatte, zu veranschaulichen, erzählt er die traurige Geschichte eines jungen Gefährten, der zu Tode kam, weil er trotz Wind und Wetter bei ihm in den Bergen ausgeharrt hatte, während die vielen anderen Jünglinge, die seinen Umgang suchten, ihn zu verlassen pflegten, sobald der Winter nahte (47). Nur durch diesen Nebensatz erfahren wir, daß er viele Jünger hatte.

Daß er seine Schriften und Schüler, wenn überhaupt, so nur nebenher erwähnt, das kommt nicht von einer asketischen Gleichgültigkeit gegen diese „weltlichen" Bezüge. An anderen Personen hob er dergleichen rühmend hervor, wie er z. B. einen ihm befreundeten Mönch als „Verfasser von Büchern und Ausleger des Psalters" kennzeichnet (17). Der Grund ist vielmehr, daß er sich selber bei der Erzählung seiner Geschichte gar nicht als individuellen Menschen vor Augen hatte, an dem sich die verschiedenen Seiten des Lebens abzeichnen. Es war ihm überhaupt nicht um die Darstellung seiner Persönlichkeit zu tun und ebensowenig um ein Bild der religiösen Lebensform, die er, als Eremit, gewählt hatte. Von der Ordensregel, nach der er lebte, sagt er nichts, nichts von den Kasteiungen und Bußübungen, denen er sich unterzog. Wieder nur nebenher erwähnt er einmal, als er von einem Jünger spricht, der mit ihm die strenge „Disziplin" der „Buße und Sakramente" teilte, daß dazu die „größte Abstinenz, Nachtwachen, Fasten, Gebete, Psalmgesang und die übrigen regelmäßigen Exerzitien bei Tag und Nacht" gehörten (51). In der ganzen Schrift spürt man kaum etwas von der Atmosphäre des Klosters, wie das in anderen Mönchs-Autobiographien der Fall ist[100]). Für diese ist charakteristisch, daß das Leben des Einzelnen gleichförmig tagaus tagein nach einer feststehenden Regel verläuft: auf dieser Eintönigkeit beruht recht eigentlich die Strenge dieser Lebensform und zugleich ihr Vorzug, daß in ihr freier Raum ist für das Emporstreben der gottsuchenden Seele. Dieser Eremit dagegen füllt seine Lebensgeschichte mit den aufregenden kleinmenschlichen Begebenheiten, die Abwechslung in das monotone Dasein brachten. Er selber erklärt, daß er „nur wenige von den unzähligen Drangsalen" vorgebracht habe, denen er in den 42 Jahren, von denen er handelt, ausgesetzt gewesen war.

In der Tat könnten solche Geschichten, wie er sie aus seinem Leben erzählt, immer weiter fortgesetzt werden ins Endlose; das liegt in der Natur dieser literarischen Gattung der Wundererzählungen, die insofern

[100]) Vgl. dazu unten S. 375 das über Beda (731) Bemerkte. Später dann vor allem Seuses Lebensbuch.

nichts vor dem Abenteuerroman voraus hat. Aber es zeigt sich darin auch, wie wenig diese Art von Autobiographie als ein Zeugnis für das Persönlichkeitsbewußtsein des Erzählers angesehen werden kann. Gewiß bedurfte Valerius, der damals schon seit zwei Jahrzehnten in seiner Zelle in dem Kloster auf dem Berge lebte, keiner Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit, da er nur für den engen Kreis derer schrieb, die ihn kannten, und nicht für Fernstehende. Aber das Wesentliche bleibt, daß er zu sich selber nicht die Distanz hatte, die nötig ist, um die eigene Person voll und rund oder wenigstens nach den verschiedenen Seiten ihres Daseins und nicht bloß stückhaft und auf erstaunliche Begebenheiten hin zu Gesicht zu bekommen. Wir haben hier, obwohl das Leben hier auch „heroisch" — als ein ständiger Kampf — aufgefaßt wird, ein reines Gegenstück zu dem ursprünglichen Heldentum, wo die Selbstdarstellung auf dem Selbstgefühl der starken Persönlichkeit beruhte und aus diesem ein totales Gewahren des eigenen Daseins hervorging. Wir werden bei den Autobiographien, die uns aus dem Mittelalter überkommen sind, noch mehrfach Gelegenheit haben, diesen Mangel an Distanz zu der eigenen Person und die dadurch bedingte Stückhaftigkeit des Lebensbildes zu beobachten.

Aber wenn sich hier bereits der Typus der mittelalterlichen Mönchs-Autobiographie ankündigt, so ist doch anderseits zu bemerken, was die Schrift des Valerius von diesem Typus unterscheidet. In den erstaunlichen Begebenheiten, den Wundergeschichten, von denen er nach der Art der Heiligenlegende erzählt und an denen sein Interesse wie das seiner Leser vornehmlich haftete, herrscht nicht, wie das im Mittelalter die Regel ist, das visionäre Element vor, das von der jenseitigen Richtung der Phantasie zeugt. Zwar teilte er wie selbstverständlich diese Jenseitigkeit. Unter seinen Schriften findet sich eine Reihe kleiner, gleich der Autobiographie an den Abt Donadeus gerichteter Stücke (17—24), in denen er „Offenbarungen" d. h. Himmels- und Höllenvisionen aufgezeichnet hat so wie sie ihm von den Personen, denen sie zuteil geworden waren, anvertraut worden waren. Wir haben hier ein frühes Beispiel für solche im Mittelalter üblichen Aufzeichnungen. Aber er selber war kein Visionär. Die Halluzinationen oder Traumgesichte, die ihn schreckten, blieben erdennah, und bei ihrer Schilderung gibt er in der Regel die Situation und die Begleitumstände dieser Phantasieerlebnisse mit an. Auf diesem Wege, also durch das realistische Beiwerk der Wundererzählungen, bekommen wir einen Einblick in das wirkliche von ihm gelebte Leben — einen tieferen Einblick als wenn wir uns nur an das halten, was er selber als das Wesentliche herausstellt.

So bringt er z. B. unter dem Titel „mystische Offenbarungen der göttlichen Barmherzigkeit" eine Geschichte vor[101]), die uns eine Anschauung von der primitiven Art von Frömmigkeit gibt, die sich als christlich verstand.

Als er auf seinem „Berg des Elends", so erzählt er da, wieder einmal ganz ohne den „Trost menschlicher Hilfe" war, kam zu ihm ein „von Jugendkraft strotzender Kleriker", der ihn flehentlich bat, ihn in seine strenge Mönchszucht zu nehmen. Er nahm ihn an und übertrug ihm, da er ihn für „weltliche Übungen" geeignet fand, alle Handarbeit sowie die Sorge für den Unterhalt. Man sieht hier, daß die Lebensweise dieses Anachoreten recht verschieden war von der seiner orientalischen Vorbilder; denn von diesen berichtet die Legende, daß ihre tägliche Nahrung aus 12 Unzen Brot bestand, woraus sie zwei Mahlzeiten, die eine morgens, die andere abends, machten; sie schrieben freilich auch keine Bücher. Valerius dagegen erzählt von einem Vorratshaus, das sein „Ministrant" in der Nähe unten im Tal einrichtete, und daran knüpft sich folgende Geschichte: Er hatte einmal, als er einen Boten zum Vorratshaus schickte, vergessen, ihm das Almosen ans Herz zu legen, das er einem Blinden und einem anderen Armen zu spenden pflegte, und rief, als ihm das Versäumte einfiel, den Auftrag dem Boten nach, der noch gerade in Hörweite war. In der Nacht hatte er dann einen furchtbaren Traum. Zwei Männer hieben, wie er auf seinem Bette hingestreckt lag, mit ihren Schwertern auf ihn ein. Vor Schmerz erwachend, betete er zu Gott, er möge ihm offenbaren, wodurch er sich so sehr versündigt und Seinen Zorn auf sich geladen habe. Da vernahm er eine Stimme: „Hast du das Wort des Evangeliums nicht gehört, daß dein Almosen verborgen sein soll? Und du teilst Almosen laut vom Berge her aus!"

Daß Gewissensskrupel im Angsttraum zu von Gott verordneten Prügeln werden, wissen wir vom hl. Hieronymus her, der auf diese Weise dafür gestraft wurde, daß er lieber Cicero als das Alte Testament las[102]), und wir werden aus späteren Autobiographien noch sehen, wie sich der berühmte Traum des Hieronymus der Phantasie der Mönche eingeprägt hat. Auch Valerius dankte Gott für die drastische Zurechtweisung und versprach ihm, sich zu bessern, aber es verrät sich dabei zugleich die weit primitivere Ansicht, die er von Schuld und Sühne hatte. Er erzählt nämlich, daß das Vorratshaus, das den Anlaß zu seiner Versündigung gegeben hatte, am nächsten Tage in Flammen aufging und daß er selber auf

[101]) ib. 43—4. Er bringt zwei solche von ihm erlebten Fälle vor; der andere ist die Geschichte von dem ihm versprochenen Mantel aus Ziegenhaar, oben Anm. 99.

[102]) Vgl. Band I, p. 590.

diesen göttlichen Wink hin seinen Zorn gegen den Ministranten kehrte: „Ich trieb ihn fort aus meiner Nähe". Uns scheint das nicht gerade christlich gehandelt. Und wenn er aus dem Vorfall hätte lernen sollen, was das Evangelium lehrte: sich der Sorge um das tägliche Brot zu entschlagen, so hat er wie seine Autobiographie zeigt, diese Lehre sowenig befolgt wie Hieronymus die Warnung vor der gefährlichen schöngeistigen Nahrung.

Den „Offenbarungen", mit denen Gott unmittelbar in das Leben des Einzelnen eingreift, stehen die Eingriffe des Teufels gegenüber, die in der Regel mittelbar, auf dem Wege über die menschlichen Beziehungen erfolgen. Auch hier gibt der Eremit in seinem „Büchlein der Klage" ein einseitiges Bild der von ihm gewählten Form des Lebens, insofern er die aufregenden kleinen, aber für den Alltag ungemein wichtigen Vorkommnisse in den Vordergrund rückt, die das eintönige Dasein in der Einöde oder der Klosterzelle infolge von Mißgunst, Eifersucht oder sonstiger Bosheit der geistlichen Brüder unterbrachen. Dieses Bild, das durch das hagiographische Grundmotiv des Kampfes mit dem Teufel bestimmt ist, hatte freilich Anhaltspunkte genug in der Wirklichkeit; bei den vielen Reibungsflächen zwischen den in der Vereinzelung zusammenlebenden Menschen war es nur allzu menschlich, daß Neid und Streit aufkamen. Die mittelalterlichen Mönchs-Autobiographien sind voll davon. Aber wenn die Beziehungen zwischen den Menschen im Kloster so gehässige Formen annehmen konnten, wie er sie schilderte, so gediehen sie doch anderseits an diesen weltentlegenen Stätten zuweilen zu einer Innigkeit und Süße, die uns als etwas Neuartiges erscheint gegenüber dem antiken Kultus der Freundschaft, der dabei wohl von früh an als Vorbild diente[103]). Bei Valerius finden wir unscheinbare Anfänge dieser Empfindungsweise, die bei den großen Repräsentanten der mittelalterlichen Mystik in Byzanz wie im Abendlande zu voller Entfaltung kam. In seiner zweiten autobiographischen Schrift liegt das Schwergewicht auf diesen beglückenden menschlichen Beziehungen.

3

Wohl bleibt es bei dem Wechsel von Glück und Leid, der der natürliche Rhythmus des Lebens ist. Aber dem Teufel, von dem alles Leid stammt, schreibt der Eremit jetzt insbesondere die Absicht zu, die „einmütige Gemeinschaft" der Menschen zu zerstören, die ihm „das größte Ärgernis" ist (58). Und durch die Wechselfälle, von denen der Autobiograph wei-

[103]) Der Hinweis auf Ciceros Dialog über die Freundschaft (Laelius) findet sich bei Abt Aelred von Rievaulx, De spirituali amicitia, Prologus (um 1160). — Vgl. außerdem Seneca, oben Band I³, 425.

terhin berichtet, geht jetzt ein innerlicher Zug hindurch, der in der Tat vom Dunkel zum Licht führt. Wir sehen mit an, wie das Interesse des frommen Egoisten sich über die eigene Person hinaus erweitert und er — dank der Wohltaten christlicher Nächstenliebe, die er empfing — für das stille Glück der Harmonie mit anderen Menschen und der idyllischen Natur empfänglich wird, wenn auch nur innerhalb dieser seiner nächsten Umwelt. Er verrät jetzt, daß er nach „Gemeinschaft des Herzens" verlangte, und seine Gedanken verweilen bei den wenigen Menschen, jungen Gefährten von ihm, durch die ihm dies innige Verlangen erfüllt wurde. In dieser Erfüllung sieht er eine göttliche Gnadengabe, und so geht die Freude an dem Erdenglück in das religiöse Gefühl über, das in dem klösterlichen Frieden einen Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit genießt.

Die Erzählungen, in denen diese seelische Bewegung zum Ausdruck kommt (50—64), füllen eine Lücke, die am Schluß seiner ersten Autobiographie zu bemerken war. Dort hatte er bereits, als den letzten Abschnitt seines Lebens, die im Kloster S. Pedro verbrachten Jahrzehnte behandelt (36—41), aber so, daß er sich, dem Tenor dieser Schrift entsprechend, über die vielen kleinen Leiden verbreitete, die ihm die anderen Mönche antaten. Darauf folgte dann zum Schluß unvermittelt die hochgestimmte Schilderung der weltentlegenen Stätte, die wie geschaffen dazu wäre, das Ideal der Heiligkeit zu erreichen. Was er jetzt, neu einsetzend, von diesen Jahrzehnten erzählt, macht jenen abrupten Wechsel verständlich. Er erzählt von einzelnen Schülern, die ihm besonders nahetraten und gleich ihm auf dem harten Wege ausharrten, was keineswegs die Regel war[104]). Es ist eine längere, in sich zusammenhängende Geschichte, die wie eine Novelle mehr zum sympathischen Mitgehen als zum Analysieren lockt.

Er greift hier zurück bis zu der ersten Zeit seines Eremitenlebens in den kantabrischen Bergen, um von seinem Schüler Johannes zu erzählen, der ihm damals „von Gott zu seinem Trost gesandt" worden war. Er wird warm, wie er von diesem Lieblingsjünger spricht, der „in der Blüte der Jugend", von dem Verlangen nach dem „heiligen religiösen Leben" getrieben, zu ihm eilte, die Braut verschmähend, die ihm von seinen Eltern bestimmt worden war: „In den Werken der Liebe wie in Not und Kummer, in allem hatte ich ihn zum Gefährten[105])." Dann kam der Raubüberfall, bei dem Johannes halbtot geschlagen wurde; dies Unglück hatte ihre dauernde Trennung zur Folge. Während Valerius damals in

[104]) Valerius erwähnt verschiedentlich Fälle der „Rückkehr zu der Eitelkeit der Welt", ibid. 25 und 66.

[105]) Narrationes a. a. O. 50.

Pedrocastro eine Zuflucht fand, verlegte Johannes seine Klause an den Fuß des Berges, auf dem das Kloster San Pedro stand. Sein Verhältnis zu dem alten Lehrer setzte sich indes durch einen Schüler von ihm, Saturninus mit Namen, fort, der, ein Knabe noch, „vom Sündenschmerz gepackt", zu Johannes „aus fernen Landen" gekommen war, um sich der strengen Bußdisziplin zu unterwerfen, und späterhin, als Valerius in dem Kloster oben auf dem Berge Aufnahme gefunden hatte, im Traum die göttliche Weisung erhielt, sich in dessen Dienst zu begeben. Valerius spricht von ihm nicht weniger herzlich als von Johannes: „Ich nahm ihn mit größter Freude auf und pries Gott, den Schöpfer des All, daß er mir am Ende meines Lebens eine Stütze für mein Alter und die oft erbetene heilsame Hilfe gewährt hatte[106])." Saturninus steht im Mittelpunkt der nun folgenden Geschichte. Er brachte einen frischen Zug in das Leben des Alten auf dem Berge. Er kam auf den Gedanken, den Felsvorsprung unterhalb des Klosters, wo ein hölzernes Kreuz stand zum Zeichen, daß einst der hl. Fructuosus dort zu beten pflegte, einzuebnen und an der geweihten Stätte ein Bethaus zu errichten. Valerius willigte ein, nachdem er durch einen Offenbarungstraum belehrt worden war, daß es Gottes Wille sei, und so kam das Werk zustande: dank „Gottes Hilfe, der Freigebigkeit guter Christen und der Mithilfe vieler arbeitender Hände[107])." Bei der feierlichen Einweihung dieses „Tempels des Herrn" durch den Bischof von Astorga[108]) wurde Saturninus zum Presbyter des neuen Gotteshauses ordiniert. An diesen Bericht fügt Valerius wie in einer Heiligenlegende die Erzählung von Wundern an, die von Saturninus bewirkt wurden oder ihm geschahen zum Zeichen dafür, daß der Gottesdienst, den er tagtäglich zelebrierte, Gott wohlgefällig war[109]).

Wir stoßen hier auf einen Punkt von allgemeiner Bedeutung für die Geschichte unserer Gattung. Vermutlich hat jener Kirchenbau Valerius einen Anlaß zur Abfassung seiner Autobiographie gegeben; Anlässe dieser Art treten uns des öfteren in der autobiographischen Literatur des katholischen Mittelalters entgegen, die eine ihrer Wurzeln in der kirchlichen Ortsgeschichte hatte. Er hat späterhin, als Saturninus ihn verlassen hatte, selber den Gottesdienst in der neuen Kirche abgehalten, und für sie waren die liturgischen Handbücher bestimmt, die er zur Regelung des Altar- und Chordienstes abfaßte. In dieser aktiven Richtung liegt der stärkste

[106]) ib. 52.

[107]) ib. 53.

[108]) Aurelius, seit 681 Bischof von Astorga. Die Erwähnung seines Namens gibt einen (den einzigen) Anhalt für die Datierung des Baues.

[109]) Narrationes 54—7.

Ausdruck des Selbstgefühls, der in seinen Schriften sich findet. Er erwähnt da einmal mit Empörung, daß ihm ein anderer Mönch, der umgänglicher und gesprächiger war als er, als Vorbild vorgehalten worden sei, wogegen er erklärte, daß der andere „so müßig geblieben sei, daß er nach seinem Tod den Überlebenden kein Werk zur Nachahmung hinterlassen hatte". Aber, wie der Apostel Jakobus sagt, „Glaube ohne Werke ist tot[110])".

Für das Ruhmeswerk des Kirchenbaues gibt er neidlos dem Jüngeren die Ehre, aber zu einer Rivalität kam es dann doch auch zwischen ihnen beiden: Saturninus tat ihm das Leid an, daß er ihn in der Strenge der Askese zu übertreffen suchte. Valerius, der es beurteilen konnte, bezeichnet das als „eitle Ruhmsucht": „Er hoffte, wenn er sich von mir absonderte, einen ehrenvollen Namen und größere Verehrung beim gewöhnlichen Volk zu erreichen[111])." Das ging übel aus, Saturninus verfiel, wenn wir Valerius' Andeutung recht verstehen, einer Art religiösen Wahnsinns — einer unbegreiflichen Rastlosigkeit und inneren Unruhe. Schließlich ging er auf und davon, heimlich, eines Nachts, wie ein Dieb. Er nahm allerhand für die Kirche bestimmtes Gut mit, darunter die Bücher, die Valerius für den Gottesdienst verfaßt hatte. Solch ein Raub seiner Schriften war ihm schon einmal passiert. Man sieht, wie kostbar und begehrt jedes Buch damals war.

Dieser Schlag, der gewiß nicht weniger schwer war als die früheren Anschläge des Satans gegen ihn, erscheint im Zusammenhang seiner Lebensgeschichte, wie er sie jetzt ansieht, nur als eine traurige Episode. Es folgt mit erfrischender Promptheit die glückliche Wendung:

„Zu eben dieser Zeit sandte die göttliche Vorsehung, die immer für die Armen Gottes in ihrem Unglück Sorge trägt, mir Unglücklichem, damit ich nicht von jeder tröstlichen Hilfe verlassen bliebe, aus meinem Geburtsland meinen nahen Verwandten, den Sohn meins Bruders Montanus, Johannes mit Namen[112])."

Der vornehme Neffe, der seinem früheren Stande gemäß in Begleitung eines Dieners kam, leistete nun selber die Dienste, deren der Heilige bedurfte; „er besorgte", wie Valerius es zusammenfaßt, „alles für die beiden Zellen Nötige". Man sieht wiederum, daß der Asket nicht geringschätzig über die Notdurft des Lebens hinwegging. Aber das Wesentliche an seinem Wohlbefinden ist nicht diese Gewißheit, in seinem zeitlichen Dasein gesichert zu sein, sondern ein tieferes Gefühl der Ge-

[110]) ib. 66.

[111]) ib. 58.

[112]) ib. 60.

borgenheit. Er spricht das aus, wie er in dem Lob des jungen tatkräftigen Gefährten fortfährt:

„Und mit dem Beistand des Herrn, der ihn zur Bedienung seines heiligen Altars ausersehen hat, hat er an dem öden Ort Weinstöcke, einen Olivenhain und viele Obstbäume verschiedener Art gepflanzt."

Da denkt er nicht mehr an sich nur, sondern das Wachsen, Blühen und Gedeihen beglückt ihn. Er erzählt von einem Gärtchen, das Johannes neben jener großen Pflanzung angelegt hatte, von Bäumen umhegt, und stellt sich vor — der Vergänglichkeit alles Irdischen zum Trotz —, wie dicht und fest die Hecke einmal sein wird, wenn die Bäume groß geworden sind, lang nach seinem Tode (61). Vollends beschwingt wird seine Sprache zum Schluß, wo er schildert, in welch eine „wohnliche Stätte" das Felsgelände verwandelt worden ist, auf dem sie die Kirche erbauten:

„Jetzt siehst du ringsumher Ölbäume, Eiben, Lorbeer, Fichten, Zypressen und Tamarisken mit immergrünem Laub — ‚Daphnes Hain' sagt man mit Recht dafür. Die Zweige der verschiedenen Bäume mit ihrem Blattwerk und dazwischen Weinrebenranken spenden mit ihrem Grün den angenehmsten Schutz und Schatten, Kühlung gegen die Sonnenglut, während der Bach daneben mit weichen Tönen dem Ohr schmeichelt und Rosen, Lilien und die anderen Blumen einen aromatischen Wohlgeruch verbreiten. Die reizende Anmut des Hains besänftigt das Gemüt, und reine und treue, ungeheuchelte Liebe erfüllt die Seele."

Diese Schilderung dürfte das früheste Zeugnis für das Naturgefühl im Mittelalter sein; ein lehrreiches Zeugnis, da man den Sinn für die landschaftliche Umgebung und ihre Wirkung auf das Gemüt erst dem Minnesang und der erotischen Vagantenpoesie zuzuschreiben pflegt[113]).

Es ist ein Naturgefühl, das recht anders gestimmt ist als jenes elementarische, das ungefähr zur selben Zeit in den altenglischen Elegien, im „Seefahrer" und im „Wanderer", mit ihren Bildern von Wind und Wetter im Schauer der Einsamkeit oder in wildem Ergötzen an der Gefahr zum Ausdruck kam. Es hat auch eine andere Provenienz, die z. T. literarischer Art ist. Der Kenner wird die Anklänge an antike romantische Verse in dem Mönchslatein nicht überhören, aber die Grundstimmung ist die des idyllischen Friedens, der in der klösterlichen Weltabgeschiedenheit Wirklichkeit geworden ist. Valerius meint diesen Frieden, wenn er, der so viel von seinem „Schiffbruch" sprach, jetzt rückhaltlos erklärt, in den „Hafen" gelangt zu sein.

In diesem Gefühl der Geborgenheit stellt er am Ende der Erzählung, ehe er zu dem Schlußstück, das wir anführten, ausholt, einen Rückblick auf sein Leben an, wie es seit seiner „Bekehrung" verlaufen war (61—62). Da

[113]) Vgl. Burckhardt, Abschnitt IV, Kap. 3 (4. Aufl., Band II, S. 16 f.).

nimmt er die ganze lange, wechselvolle Zeit, die er in beiden Autobiographien behandelt hatte, zusammen, um sie der Gegenwart gegenüberzustellen als „42 Jahre ständiger Zerknirschung" (contritio). Der christlichen Glaubenslehre gemäß darf er „als Frucht der Pönitenz" die ewige Seligkeit erhoffen und äußert dazu nur den sehr menschlichen Wunsch, sie mit den treuen Gefährten zusammen genießen zu dürfen, die „Gott ihm zum Trost gesandt" hatte. Aber in der „heiligen Schrift", d. h. der theologischen Überlieferung findet er auch die Lehren, durch die er sich den Gang seines zeitlichen Lebens deutet.

„Die ewige göttliche Liebe läßt uns nach furchtbarem Sturm Ruhe finden". „Die Wahrheit selber spricht: ‚Wer bis zum Ende ausharrt, dem winkt das Heil' (salvus erit)."

Mit diesen Sprüchen umrahmt er die andersartige Lehre, daß Glück und Leid im menschlichen Leben regelmäßig miteinander wechseln. Der heilige Rahmen sollte, scheint's, die Wirkung dieses nüchternen Bildes vom Leben aufheben. Denn nunmehr kommt die abschließende Schilderung seiner gegenwärtigen Lage, in der er den zeitlichen Frieden so hinstellt, als ob ihm Dauer einwohnte:

„Wie ein von Stürmen geschütteltes Schiff, das endlich in den ersehnten Hafen einfährt, so genieße ich Unwürdiger wie ein aus dem Grabe Auferstandener oder wie einer, der aus dem finsteren Kerker der Hölle herausgerissen wurde, nach dem Dunkel das strahlende Licht und höre nicht auf, dem Allmächtigen unermeßlichen Dank zu sagen, daß er zu der oft ersehnten, oft gesuchten Ruhe mich endlich hier hat gelangen lassen (64)."

ZWEITES KAPITEL

Die Kontinuität der autobiographischen Formelemente antiker und christlicher Herkunft.

I. Die antiken Traditionen im Übergewicht.

Hat man vor Augen, daß uns aus einem Zeitraum von einem halben Jahrtausend — vom Anfang des 6. bis gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts — nur die eine förmliche Autobiographie überkommen ist, bei der wir verweilten, so gewinnen die stückhaften oder unselbständigen literarischen Produkte autobiographischer Art, die während dieses ganzen Zeitraums im Bereich der lateinischen Bildungstradition zu finden sind, eine erhöhte Bedeutung. Sie sind „unselbständig" in zwiefacher Hinsicht: teils in dem formalen Sinne, daß sie nur einen Abschnitt, und zwar einen recht kleinen, in einem größeren Werk, in der Regel an dessen Anfang oder Ende bilden, teils inhaltlich, sofern es immer nur ein mehr oder minder kleiner Ausschnitt aus dem eigenen Leben ist, der in geschlossener Form, sei es in Versen, sei es in Prosa, festgehalten wird. Mit diesem Unterschied kreuzt sich ein anderer, der gleichfalls für den stückhaften Ausdruck des Selbstgefühls charakteristisch ist: die Zeugnisse lassen sich danach einteilen, ob der Verfasser in ihnen von seinen Schriften und literarischen Studien handelt, wie z. B. in der Vorrede, oder von seinen sonstigen denkwürdigen Leistungen, wie in der Orts- und Zeitgeschichte, oder von seinen Beziehungen zu anderen Personen, wie in der Regel im Brief; dazu kommt, als im religiösen Mittelalter vorherrschend, das Verhältnis von Gott und Seele, für dessen Ausdruck es auch eine von der antiken Rhetorik ausgebildete Form der literarischen Kleinkunst gab: die „Confessio" im engeren Sinne des Wortes. Diese Unterschiede sind klar, aber die Grenzen, die sie den Selbstzeugnissen setzten, hatten nichts Ausschließendes; wie wir sehen werden, konnten Briefe mit Angaben über Studiengang und gelehrte Lektüre gefüllt, in eine Chronik Sündenbekenntnisse oder in ein Vorwort ein Stück Tatenbericht eingefügt werden. War das Stilgefühl nicht mehr — oder noch nicht — empfindlich genug, um die Diskrepanz zwischen Inhalt und Form zu scheuen? Oder macht sich darin vielmehr ein positiver Zug des Selbstgefühls geltend, das seiner Natur nach etwas Einheitliches ist und daher über den bloß stückhaften Ausdruck hinausdrängte, auf den das jeweils aufgenommene autobiographische Formelement zugeschnitten war.

Wir gehen bei der folgenden Übersicht von der äußeren Form der Zeugnisse aus, um zu zeigen, welche verschiedenen Möglichkeiten zur

Selbstdarstellung in kleinem Format in jenen frühen Zeiten den literarisch Gebildeten von der Spätzeit des Altertums her zur Verfügung standen. Mit diesen Formen, die es, der allgemeinen rhetorischen Anstandsregel entgegen[114]), erlaubten — und wohl auch dazu anreizten —, von der eigenen Person zu reden, war zugleich in gewissen Grenzen der Inhalt dessen, was man von sich zu sagen hatte, vorgegeben. Und mehr noch: sofern mit den literarischen Formen zusammen in der Regel auch die lateinische Sprache, in der sie ausgebildet worden waren, übernommen wurde, kam in den Selbstzeugnissen manches zum Ausdruck, was ohne das antike Vorbild kaum schon sagbar gewesen oder auch nur ins Bewußtsein getreten wäre. — Unter den autobiographischen Produkten, die wir hier zusammenstellen, finden sich vereinzelt auch solche, die nicht lateinisch, sondern im Zusammenhang mit Übersetzungen lateinischer Werke, in einer der germanischen Volkssprachen verfaßt sind: da kann man sehen, wie ungefüge diese damals noch waren, wenn es auf den differenzierten Ausdruck des Selbstgefühls ankam[115]). So geht auch hier mit der Übertragung alter Formen auf den neuen Boden eine produktive Entwicklung zusammen, wie das der Natur des geschichtlichen Lebens entspricht.

Die Tradition der Schriftsteller-Autobiographie in Vorwort und Epilog

Der Fortbestand der literarischen Formen der Selbstdarstellung und zugleich das Problem, das in ihrer andauernden Wirkung während des gewaltigen Umbruchs der Kultur enthalten ist, tritt uns zunächst entgegen im Bereich der *Schriftsteller-Autobiographie*. Dieser hellenistische Typus, den wir von der alexandrinischen Epoche an bis zur christlichen Spätzeit der griechisch-römischen Kulturwelt in der Dichtung und Prosa-Literatur verfolgt haben, kehrt im Mittelalter scheinbar unverändert wieder, obwohl die Veränderung der Zeiten gerade auch den Begriff des Schriftstellers betraf. Wie im Altertum treten im Mittelalter die förmlichen Selbstdarstellungen dieser Art weit hinter den unselbständigen zurück.

[114]) Über die von Aristoteles festgelegte Regel vgl. Band I, 312 f. — Noch Dante hielt sich an diese Tradition, wenn er bemerkte (Convito I, 2, 3), daß „nach den Rhetoren es nicht erlaubt ist, ohne besonderen Grund von sich selber zu reden". Vgl. Curtius, S. 507, wo aber statt auf Aristoteles selber oder die aristotelische Tradition auf „eine ars dictaminis, die wir noch nicht identifizieren können", hingewiesen wird. Jene Anstandsregel war aber auch in der Bibel zu finden, Prov. 27, 2: „Laß dich einen andern loben und nicht deinen Mund, einen Fremden und nicht deine eigenen Lippen". — Diese Stelle wird von Euagrius Ponticus in seinem Antirrheticus (s. oben S. 320) angeführt als Gegenmittel gegen die Ruhmsucht, die die Mönche dazu verführe, von ihrer Bekehrung öffentlich zu reden, a. a. O. VII, 20.

[115]) Vgl. die Selbstzeugnisse König Alfred des Großen, unten S. 379. 384.

Aus dem Altertum sind uns, um an das früher Dargestellte zu erinnern[116]), selbständige Schriften über die eigenen Bücher nur von zwei Autoren späterer Zeit überliefert, die allerdings repräsentative geschichtliche Persönlichkeiten und untereinander höchst verschieden sind: Galen, der berühmte Arzt, der ein Repräsentant hellenistischer Wissenschaft war, und dann der hl. Augustin, der in seinen „Retraktionen" ein höchst persönliches Werk dieser Art zustande gebracht hat. Aber zu dem Typus gehörten auch verschiedene unselbständige Formen, die auf literarische Sitten von autobiographischem Belang zurückwiesen: die Selbstvorstellung der Dichter in einem poetisch geformten Lebensabriß, für die der Schluß oder der Anfang einer Ausgabe ihrer Werke der gegebene Ort war, wie das in der goldenen, der Augusteischen Zeit der lateinischen Dichtung die Regel war, aber auch noch in der christlichen Spätantike Nachahmung fand[117]); sodann die analoge Erscheinung in dem gelehrten Schrifttum in Prosa, für die uns nächst Cicero[118]) der hl. Hieronymus der Hauptzeuge ist: mit seiner Geschichte der christlichen Literatur, wo er an den Schluß der Reihe der „berühmten Männer", wie der Titel des Buches lautet, sich selbst mit Namen, Herkunft und einem Verzeichnis seiner Schriften gestellt hat. Noch weiter griff das Verfahren der Rhetoren, einen Vortrag oder Vortragszyklus mit einer autobiographischen oder sonstwie aufs Persönliche eingestellten Plauderei, der sogenannten Prolalie — d. h. Vorrede im wörtlichen Verstande — einzuleiten: Reden dieser Art fanden wir bei dem Satiriker Lukian, der in solcher Weise dem Publikum erklärte, wie es gekommen war, daß er den Rhetorenberuf gewählt hatte, und ähnlich bei einem zum Christentum bekehrten Wanderprediger, dem es umgekehrt um die Erklärung seiner Absage an den Rhetorenberuf zu tun war[119]). Schließlich kommt hier aber auch die Vorrede in dem uns geläufigen Sinne einer literarischen Form, die für persönliche Äußerungen offen ist, in Betracht. Auch sie, das sogenannte Proömium, war eine Erfindung der Rhetoren, so alt wie das zum Lesen (oder Vorlesen) bestimmte, in kunstvoller Prosa geschriebene Buch. In die Buchliteratur, die zum Ersatz der öffentlichen Rede diente, von dieser aus eingeführt, gelangte die Vorrede schon im Altertum zu der uns geläufigen allgemeinen Verwendung, so daß sie zu jedem Werk gehörte, das auf Kunst Anspruch

[116]) Vgl. Band I, s. v. „Schriftsteller-Autobiographie".

[117]) Ebenda. S. 697: Prudentius (um 400), auch Ausonius.

[118]) Außer dem „Brutus" vgl. die Zusammenstellung seiner Bücher in: De divinatione, ebenda I, 341 ff.

[119]) Vgl. Band I, 386 f., 496.

machte[120]). Als eine rhetorische Form hatte sie eine doppelte Aufgabe: das Interesse des Lesers zu wecken und die Wahl des Themas zu begründen. Dazu dienten anfänglich die rein rhetorischen Mittel der captatio benevolentiae, die in leeren Allgemeinheiten bestehen und, überall anwendbar wie sie sind, sich regelhaft festlegen ließen[121]). Aber im Laufe der Entwicklung trat dann, insbesondere in der römischen Literatur, auch in der geschriebenen Vorrede ähnlich wie in der gesprochenen die Person des Autors freier heraus. Das zeigte sich uns bei Sallust, der in der Vorrede zu seinem Erstlingswerk die Gründe seiner Umwendung von der Politik zur politischen Historie darlegte[122]), und entsprechend wiederum bei den christlichen Autoren, die in dieser Form eine kurze Darstellung ihrer Bekehrung gaben[123]).

All diese verschiedenen Formen blieben im Mittelalter gegenwärtig und wurden fast alle — bis auf die poetische Selbstvorstellung des Dichters, für die in der Frühzeit das entsprechende Publikum, die gebildete höfische Gesellschaft, fehlte — autobiographisch verwandt, bevor Autobiographien als selbständige Schriften die Regel wurden. Der *Bezug des Schriftstellers zu seinem Werk* erscheint somit als ein Hauptantrieb der mittelalterlichen Autobiographie, kaum weniger wirksam als die religiösen Motive. In dem lateinischen Schrifttum der abendländischen Christenheit treffen wir hier auf eine ähnliche Erscheinung wie in dem arabischen der eben damals sich bildenden islamischen Kulturwelt: dort führte die Übernahme der antiken Wissenschaft und Bildung gleichfalls zur Ausbreitung einer *Buch-Atmosphäre* über das geistige Leben, in der die „Auto-Bibliographien" mit oder ohne Abriß des eigenen Lebenslaufs und Studienganges als eine der frühesten Formen autobiographischer Produktion gediehen[124]). Dort knüpfte diese Produktion unmittelbar an das Vorbild Galens an und dementsprechend gelangte in ihr der hellenistische Typus der Schriftsteller-Autobiographie zu einer reinen Ausprägung[125]), — „rein" gegenüber der religiösen Verkleidung des Antriebs, für die der Koranspruch zur Verfügung stand: „Und was die Wohltat

[120]) Vgl. H. Peter, Wahrheit und Kunst, Geschichtsschreibung und Plagiat im Altertum (1911) S. 161 ff., 158, 336.

[121]) Regeln für die Proömien ebenda S. 162: Genuß und Belehrung zugleich wird dem Leser versprochen; zu der Versicherung des Nutzens kommt die der Wahrhaftigkeit, die als Grundforderung an den Geschichtsschreiber allgemein feststand, aber nach Rhetorenart für den Autor ebenso unverbindlich war wie sie als verbindlich von dem Autor hingestellt wurde.

[122]) Band I, 299.

[123]) Ebenda I, 643, 698.

[124]) Vgl. Franz Rosenthal, S. 6 ff., 19 ff.

[125]) Vgl. insbesondere Avicenna (980—1037) und Ibn el Haitam († um 1039), ebenda S. 24 f, 7 f.

deines Herrn betrifft, so erzähle". In den gleichzeitigen lateinischen Selbstzeugnissen aus der christlichen Welt, wo der Spruch des Psalmisten von dem Lob- und Dankopfer an Gott eine ähnliche Rolle spielte, stehen sich die Motive nicht so klar gegenüber, sondern durchdringen sich meist. Bezeichnend dafür ist die erste förmliche Autobiographie dieser Art, die verhältnismäßig früh, bereits im 11. Jahrhundert hervortrat; in ihr handelt der Verfasser, wie er im Titel anzeigt, nicht bloß von seinen Schriften und seinem Lebensschicksal, sondern damit zusammen, ja an erster Stelle von den Versuchungen, mit denen ihn Gott heimgesucht hatte[126]). Aber auch schon bei der Nennung des eigenen Namens, die uns als erstes Zeichen des Autorenbewußtseins gilt, waren religiöse Motive mit im Spiele; sie erfolgte im Mittelalter, obwohl das antike Vorbild dazu angetan war, die fromme Scheu zu vertreiben, vielfach nur verdeckt, in der Form einer an den Leser gerichtete Bitte um Fürbitte für den Verfasser[127]). Und hierin zeigt sich nicht bloß die Wirkung, die das christliche Gebot der Demut auf die literarischen Ausdrucksformen des Selbstgefühls hatte[128]), sondern die eigentümliche Stellung, die das Schriftwesen im Mittelalter hatte, kommt dabei in Betracht. Sie läßt uns nur mit einem Vorbehalt an die Frage nach dem Autorenbewußtsein der mittelalterlichen Schriftsteller herangehen.

Wir pflegen den Begriff des Autors als gleichbedeutend mit dem des Schriftstellers und zugleich auch für den Dichter zu gebrauchen; wir folgen damit den Alten, die diesem schönen Wort, das allgemein die Produktivität bezeichnet — augere = gedeihen machen, fördern —, die spezielle Bedeutung des Hervorbringens von Schriften und Gedichten gegeben haben. Im Mittelalter dagegen wurden als ‚auctores' nur gewisse Musterschriftsteller aus dem Altertum bezeichnet, die in der Literatur — oder genauer im literarischen Schulunterricht — eine maßgebende Rolle spielten so wie in der Glaubenslehre die Kirchenväter; die Nebenbedeutung des Autoritativen, die das lateinische Wort auch schon im

[126]) Otloh von St. Emmeram (um 1060), Liber de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis suis, vgl. Studien I (1954), S. 152 u. unten Teil II.

[127]) Vgl. Julius Schwietering, Die Demutsformel mittelhochdeutscher Schriftsteller in Abh. der Ges. Wiss. zu Göttingen, phil. hist. Kl. N. F. XVII, 3 (1921), und The Origins of the Medieval Humility Formula, in Publications of the Modern Language Association of America LXIX, 5 (1954). — Curtius S. 505 ff. Excurs XVII: Nennung des Autornamens im Mittelalter. — Eine Spezialuntersuchung: Die Nennung des eigenen Namens bei den deutschen Geschichtsschreibern des M. A. (von L. Storbeck, Diss. Halle 1910) führte zu dem Nachweis, daß eine erhebliche Anzahl der Chroniken von der fränkischen Zeit an nicht anonym ist.

[128]) Curtius stellt a. a. O. der religiös-moralischen Begründung der Anonymität die Berufung auf literarische Anstandsregeln gegenüber. Indes dürften diese Regeln in der rhetorischen Praxis ebenso wie die Bescheidenheitsformeln auf einen versteckten Ausdruck des Selbstgefühls hinauslaufen, s. u. bei Gregor von Tours.

Altertum hatte, wurde nunmehr zentral; ihr gegenüber verschwand sogar der sonst so wesentliche Unterschied, ob es sich um heidnische Autoren wie Vergil und Horaz oder auch den Grammatiker Donatus oder um christliche wie den Hymnendichter Prudentius oder andere rhetorisch-poetische Bearbeiter biblischer Stoffe handelte, die, trotz ihres sekundären Ranges, mit unter die auctores aufgenommen wurden. Worauf konnte sich, so fragen wir, bei einem solchen Wertmaßstab, der sowohl die künstlerische als die religiöse Qualität außer acht ließ, das Selbstgefühl der Schriftsteller gründen, von dem doch der Fortbestand dieses Typus der Autobiographie zeugt? Hier kommt es, wie überhaupt bei dem Selbstbewußtsein mittelalterlicher Persönlichkeiten, auf das Gemeinschaftliche oder, rationaler gesprochen, auf die Kategorie an, unter der sie sich ihres Selbst bewußt wurden. Was die „modernen" Schriftsteller durch die Absonderung der „Autoren" an Würde einbüßten, gewannen sie durch das hohe, dem Schriftwesen als solchem zugewachsene Ansehen, von dem wir, die wir an Druck und Papier gewöhnt sind, uns kaum eine rechte Vorstellung machen. Aber man braucht, um den Unterschied zu empfinden, nur unsere gedruckten Bücher an ein auf Pergament geschriebenes Werk aus dem Mittelalter und gar ein illuminiertes zu halten, oder sich das feierliche Vorlesen von Texten zu vergegenwärtigen, das bei uns eine festliche Ausnahme ist, während es damals die Norm war. Als ein Kunsthandwerk war das Lesen und Schreiben etwas der Schriftstellerei Nächstverwandtes, zumal diese normalerweise im bloßen Exzerpieren und Zusammenstellen von Stücken aus den autoritativen Büchern bestand, zu denen mit den „Autoren" zusammen die Bibel und die Kirchenväter gehörten. Und beides, das Abschreiben wie das „Stellen" von Schriften lag jahrhundertlang fast ausschließlich — mit wenigen, vorübergehenden oder örtlich bedingten Ausnahmen — in den Händen des Klerus. So war das Selbstbewußtsein derer, die mit dem Schriftwesen zu tun hatten, und das des geistlichen Standes durch eine Art Personalunion verbunden.

1

Uns ist gleich aus den ersten Jahrhunderten nach der Zerstörung des weströmischen Reiches, vor der Epoche Karls des Großen, eine Reihe von Autobiographien hervorragender Schriftsteller überliefert, die nicht mehr zu dem Rang der auctores aufstiegen. Persönlichkeiten recht verschiedenen Gepräges: Cassiodorius Senator, Bischof Gregor von Tours und der angelsächsische Presbyter Beda der Ehrwürdige treten uns hier entgegen. Wenn wir ihre Selbstzeugnisse zusammenstellen, gewinnen wir Aufschluß

über die Richtung, in der die Entwicklung des Autorenbewußtseins sich in der Frühzeit bewegte.

In der Zeit des Übergangs der Kultur vom Altertum zum Mittelalter begegnet uns in *Cassiodor* (um 477 — um 570) eine noch immer antik geprägte Gestalt von großer Art. Ein letzter Sproß eines der alten, nunmehr aussterbenden Adelsgeschlechter wie Benedikt von Nursia vor ihm und Papst Gregor der Große nach ihm, wurde er gleich diesen Heiligen der katholischen Kirche zum Organisator des okzidentalen Mönchtums, aber er erfüllte diese weltgeschichtliche Aufgabe der Stunde als Staatsmann von Format.

Unter dem ostgotischen König Theoderich (reg. 493—526), dem Dietrich von Bern der Sage, an der Regierung des Reiches beteiligt gleich Theoderichs Günstling Boethius, dessen Schüler er war, blieb er nach dessen Sturz und Hinrichtung (525) und dem kurz darauf folgenden Tode des Herrschers auf seinem hohen Posten, bis er dann, angesichts des politischen Verfalls sich auf seine Landgüter in Kalabrien zurückzog (540), dort ein Kloster gründete und selber, er der Grandseigneur, sich der mönchischen Lebensweise befleißigte. Was ihn dabei bewegte, war das Verlangen nach dem beschaulichen Leben in Erwartung der beseligenden Gottesschau, wie er diese Sehnsucht in seinen Lehrschriften platonisch sowohl wie biblisch ausgesprochen hat. Aber auch als Klostergründer blieb er Staatsmann; denn es war seine Tat — eine kulturpolitische Tat von weltgeschichtlichem Belang —, daß er die Klöster zu einer Stätte der Pflege der antiken literarischen Bildungstradition machte. Nicht lang zuvor hatte der hl. Benedikt in seiner Ordensregel (529) den Mönchen das Arbeiten, geistige oder Handarbeit, zur Pflicht gemacht. Durch Cassiodor bekam die geistige Arbeit den wesentlichen Inhalt, der durch die prinzipielle Verbindung der beiden heterogenen Traditionen bestimmt ist, die damals bereits als ein einheitliches Ganzes zusammen bestanden: der christlichen Glaubenslehre und der antiken Literatur. In dem Titel seines Hauptwerks, einem Titel, den er aus dem akademischen Lehrbetrieb der Philosophie entnahm[129]) — ist dies Prinzip angezeigt: Institutiones divinarum et saecularium lectionum (um 544). Er verfaßte diese „Einleitung in das göttliche und das weltliche Schrifttum" zum Ersatz für die theologische Hochschule, die er nach byzantinischem Vorbild in Rom

[129]) Aus der stoischen Schule stammt die Definition der „Weisheit" als des Wissens von den göttlichen und menschlichen Dingen, κατάληψις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.
Dieser Titel war im 5. und 6. Jahrh. in Alexandria üblich für die „Einleitung in die Philosophie", die den exegetischen Vorlesungen vorangestellt wurde. Vgl. Überwegs Grundriß der Gesch. der Philos. I, 5.

hatte errichten wollen, wo dann aber der Gotenkrieg ausbrach (um 550). Unter der „weltlichen" Literatur oder „Lektüre", wie er sie, spätantikem Gebrauch folgend[130]), im Gegensatz zur hl. Schrift nannte, verstand er dabei die sogenannten „freien Künste", so genannt, weil, wie Plato erklärt hatte, es sich für den freien Mann (im Gegensatz zum Sklaven) geziemte, sie zu erlernen und mit ihnen seine Muße zu füllen[131]). Von Plato in seiner Auseinandersetzung mit dem positivistischen Erziehungssystem der Sophisten in ihrer relativen Bedeutung, als Vorbereitung zur Philosophie, zur Ideenschau anerkannt[132]), spielten sie in wechselnder Anordnung eine entscheidende Rolle bei der Übernahme der hellenischen Bildung durch die Römer[133]) und blieben die Grundlage des Bildungswesens auch in der christlichen Spätzeit des Altertums, wo die Theologie der Philosophie den Rang streitig machte. Damals wurden die artes liberales, der schulmäßig-kompilatorischen Zubereitung des antiken Bildungsgutes entsprechend, in ihrer Siebenzahl und in ihrer stufenartig aufsteigenden Ordnung festgelegt[134]), die dann durch das ganze Mittelalter verbindlich blieb[135]), so daß uns dieser reguläre Gang der gelehrten Studien immer wieder begegnen wird. Cassiodor übernahm seinen Begriff der „weltlichen Literatur" von dort, aus dem maßgebenden Buch eines Autors neuplatonischer Observanz, der dieses Erziehungssystem in einer seltsamen poetischen Form nach dem Geschmack der späteren Zeit in einer Allegorie dargestellt hatte[136]). Aber Cassiodor hat nun auch einen eigenen Schritt weiter auf dieser Bahn getan: er setzte die in der Spätantike gestiftete Verbindung der akademischen Bildungstradition mit der christlichen Theologie in die Praxis um, indem er im Kloster eine Schreibstube einrichtete, in der die klassischen Autoren mit der gleichen Sorgfalt wie die christlichen behandelt werden sollten. Daß uns so reiche Schätze aus der antiken Literatur erhalten sind, ist zum großen Teil dieser unscheinbaren Einrichtung zu danken, die weithin in den Klöstern Nachahmung fand. Und durch diese wesentlichen Bestrebungen Cassio-

[130]) Mit „libri sacculares" gab Rufin in seiner Übersetzung von Eusebios' Kirchengeschichte den (auch schon vieldeutig gewordenen) Ausdruck ἐγκύκλιος παιδεία wieder.

[131]) Plato, Gesetze VII, 805.

[132]) Plato, Politeia VII, 527 ff; Gesetze VII, 795—819.

[133]) Vgl. Fr. Fuchs, Die höheren Schulen usf., S. 41 ff: Exkurs über die ἐγκύκλιος παιδεία.

[134]) Grammatik, Dialektik, Rhetorik (= trivium), Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musiklehre oder Harmonik (= quadrivium).

[135]) Vgl. Curtius S. 44 ff: Literatur und Bildungswesen, wo aber irrigerweise die Tradition der 7 artes liberales auf die Rhetorik im Gegensatz zur platonischen Philosophie und ihrem angeblich „totalitären Anspruch" zurückgeführt wird.

[136]) Martianus Capella (um 430), De nuptiis Philologiae et Mercuri et de septem artibus liberalibus.

dors ist nun auch der Zusammenhang bestimmt, in dem er eine Übersicht über sein eigenes literarisches Werk gegeben hat.

Er gab diese Übersicht im Vorwort eines für die Schreibstube bestimmten Handbuches der — Orthographie[137]), das er, wie er nicht ohne Stolz bemerkt, in seinem 93. Lebensjahr verfaßt hat. Er verzeichnet dort aber nur die Bücher, die er nach seiner „Bekehrung" d. h. der Abkehr von den Staatsgeschäften verfaßt hatte, und stellt diese erst in seinen Sechzigerjahren beginnende Reihe als sein „ganzes Werk" hin[138]), obwohl in die frühere Zeit Schriften von ihm fallen, die nach unserer Anschauung den Höhepunkt seiner literarischen Produktion bilden: eine — nur in einem dürftigen Auszug uns erhaltene — Geschichte der Goten, die er im Auftrag von König Theoderich mit der politischen Absicht verfaßte, zu zeigen, daß diese „Barbaren" ein den Römern ebenbürtiges Volk waren, und eine Sammlung der Erlasse, die er im Namen der gotischen Könige und dann, als erster Minister, in eigenem Namen vollzogen hatte — das erste Beispiel der im Mittelalter ausgebildeten „Formularbücher", die für uns als ein Ort für die Aufbewahrung autobiographischer Dokumente von Interesse sind[139]). Zu den von ihm übergangenen Büchern gehört auch eines von theologischer Art: über die Seele und ihre Unsterblichkeit, das zwar im ganzen eine bloße Kompilation ist, wie die meisten seiner Lehrschriften, aber einen eigentümlichen Abschnitt enthält, der uns näher angeht. Er hat dort das religiöse Lebensideal, das ihn wie manch einen von den Besten seiner adligen Standesgenossen in das Kloster trieb, in anschaulicher Form, durch eine Zeichnung des vorbildlichen Menschentypus dargestellt. Es handelt sich um „Zeichen und Indizien", an denen man die guten Menschen von den bösen unterscheiden kann; die Guten, das sind die gläubigen Christen — aber nicht schon dank ihrem Glauben, sondern nur, wenn sie ihre Seele unbefleckt erhalten haben, und der Weg dazu ist die Askese. So bringt er zunächst die allgemeine mönchische Norm vor: den Kampf mit dem „Fleisch", der stark macht zum Sieg über die „bösen Engel", und die Tugend der Demut, die sich in Mißachtung seiner selbst und Selbstanklagen äußert. Aber dann führt er wie ein Maler die ideale Erscheinung der „Guten" vor Augen. Ihr Angesicht ist abgemagert und blaß und doch heiter und ruhig, im Gegensatz zu dem umwölkten Blick der bei aller Schönheit unstäten „Bösen", die in Angst und Argwohn umhergetrieben werden. Ihre tränenvollen Augen strahlen von

[137]) Magnus Aurelius Cassiodorius Senator, opera MPL 70; De orthographia, praefatio. ib. col. 1238 ff.

[138]) Totius operis nostri conclusionem dare, ib. 1239.

[139]) Vgl. unten S. 452 bei Notker Balbulus.

innerer Freude, während bei den andern mitten in der Freude die Trauer lauert, ein Zeichen der kommenden Reue. Zu den ehrfurchtgebietenden Zügen gehört der lange Bart, die sanfte, einnehmende Stimme und der gemessene Gang, nicht zu langsam und nicht zu rasch[140]).

Unter den Schriften, die er in das Verzeichnis aufzunehmen für gut fand, stellte er sein theologisches Hauptwerk, eine äußerst umfangreiche Exegese der Psalmen voran: sie bildeten, wie er dazu erklärt, „zur Zeit seiner Bekehrung den ersten Gegenstand seines Studiums". So hat er auch bei den folgenden Büchern zu den Titeln — es sind im ganzen nur 9 — Erläuterungen hinzugesetzt, die den Gang seiner literarischen Arbeit betreffen, aber weniger von biographischer als von pädagogischer Absicht diktiert sind. Er betont dabei zweierlei. Er wollte die „einfachen Brüder" vor „Verwirrung", d. h. vor Irrlehren wie z. B. dem Pelagianismus bewahren, und anderseits: er wollte sie lehren „richtig niederzuschreiben, was gesagt werden soll, und das Geschriebene ohne Irrtum oder Zweideutigkeit vorzulesen". Und dies ist nun ein Punkt, bei dem er verweilt. Er hat in die Vorrede mit dem Verzeichnis seiner Schriften zusammen einen Passus über die Kunst des Schreibens aufgenommen[141]), der für den Rang dieses Kunsthandwerks charakteristisch ist. Er geht aus von dem Satz, daß „die artikulierten Laute uns von den Tieren scheiden"[142]) — wir hören den Nachklang von Aristoteles' Satz, daß der Mensch „das Lebewesen ist, das die Rede (logos) besitzt". Entsprechend scheidet die Schreibkunst, so fährt er fort, die Menschen in Wissende und Unwissende[143]), und daraus ergibt sich, daß das Abschreiben der Codices als eine wertvollere Arbeit anzusehen ist, als das Bebauen von Feld und Garten. Unter den Mönchen, die nicht zum theologischen Studium befähigt sind, rangieren die „Altertümler", wie die Schreiber heißen (antiquarii), am höchsten, wenn anders sie die Texte getreu abschreiben. Durch das oftmalige Lesen der heiligen Schriften unterrichten sie heilsam ihren Geist und durch das Abschreiben säen sie die Gebote des Herrn weit und breit aus. „Soviel Worte des Herrn der antiquarius abschreibt, soviel Wunden empfängt der Satan."

Eben diese Heiligung der Schreibkunst durch ihren Zweck, die Vervielfältigung des Gotteswortes, begegnet uns in der Welt des Islams, wo das Abschreiben des Korans, gewiß auch eine kalligraphische Leistung, als ein religiöses Verdienst höchster Ordnung galt. In einer berühmten ara-

[140]) Cassiodor, De anima c. 10 und 11, MPL a. a. O. Vgl. A. Ebert I², 513.

[141]) In die praefatio von De orthographia übernommen aus Institutiones I c. 30.

[142]) Praefatio, MPL 70, col. 1241: vox enim articulata a pecoribus nos sequestrat.

[143]) Wörtlich: imperiti et confusi, d. h. unerfahren und irrgläubig.

bischen Autobiographie, die aus der Kreuzzugszeit stammt, erzählt der ritterbürtige Verfasser von seinem Vater, einem großen Kämpen und Jäger dazu, daß er in der Zeit der Muße eifrig den Koran abschrieb und, als er starb, sich alle vollständigen Exemplare, die er geschrieben hatte, 43 an Zahl, mit ins Grab legen ließ[144]). Als Cassiodor starb, war Mohammed eben erst zur Welt gekommen. Man sieht: an diesem Punkte gingen die gläubigen Christen den Mohammedanern voran — umgekehrt als bei der Heiligung des Waffenhandwerks durch den Kampf gegen die „Ungläubigen", die den arabischen Heerscharen längst vor der Zeit der Kreuzzüge vertraut war. —

Das nächste Zeugnis für die mittelalterliche Entwicklung der Schriftsteller-Autobiographie führt uns tiefer in die für diese Entwicklung maßgebenden Zusammenhänge hinein. Es stammt von Bischof *Gregor von Tours* (um 538—594), der noch zu Cassiodors Lebzeiten im fränkischen Reich der Merowinger hervortrat; in seiner Geschichte dieses Reiches, bei der ihm vermutlich Cassiodors Geschichte der Goten zum Vorbild diente, hat er zum Schluß ein Verzeichnis seiner Schriften, wie einst Hieronymus in seinem literarhistorischen Werk, gegeben. Aber in diesem Schlußstück tritt uns nun mit dem Schriftsteller zugleich der Prälat entgegen, und diese Personalunion verrät sich auch in der Vorrede, in der er gleichfalls über sein Werk spricht. Und mehr noch: dies ganze Geschichtswerk ist für uns von Belang, da er darin nicht wie der hl. Kirchenvater in bloß literarischem Interesse von den „berühmten Männern" erzählt, an deren Werk sich das seine anschloß, sondern auf das pulsierende Leben in Staat und Kirche zu seiner eigenen Zeit in seinem eigenen Heimatlande eingeht. Durch die Art wie er dieses historische Thema behandelt, bekommen wir eine konkrete Anschauung von den verschiedenen Bezügen, mit denen der Autor seine eigene Person innerhalb der umgreifenden geschichtlichen Wirklichkeit vor Augen hatte.

Das Werk, das den allgemeinen Titel: „Zehn Bücher Geschichte" trägt, ist zwar nach Art der Weltgeschichten angelegt, wie sie nach altchristlichem Vorbild durch das ganze Mittelalter hin, naiv genug, geschrieben wurden: mit der Schöpfung der Welt, dem Sündenfall und der Sintflut beginnend, um von der Geschichte Israels zu der des römischen Weltreichs überzugehen, aber der fränkische Bischof eilt gradwegs an Hand der Kompendien der Menschheitsgeschichte auf sein eigentliches Thema zu, die Begründung der katholischen Kirche in Gallien und des fränkischen Königreichs, und er hat die Darstellung bis zur Gegenwart

[144]) Usâmah ben Munkid († 1188), Memoiren a. a. O. p. 108.

hingeführt, so daß das Werk in der Hauptsache eine Geschichte seiner eigenen Zeit ist. Zu der zeitlichen Nähe kommt die räumliche, wobei das landschaftliche Interesse mit dem an der eigenen Familie verbunden war. Gregor stammte, wie die großen Organisatoren des Mönchtums und der Papstkirche, die in Italien am Eingang des Mittelalters stehen, aus einer vornehmen römischen Familie, die seit Jahrhunderten in der Provinz Gallien ansässig war und ihre hervorragende Stellung in der katholischen Kirche behauptet hatte. Ihr entstammten, so erzählt er, fast alle, nämlich 14 von den Bischöfen, die in der Hauptstadt Tours seit dem Tode des heiligen Martin (um 400), des Apostels von Gallien, das Kirchenregiment führten[145]). Die sechs letzten Bücher behandeln dann das spätere 6. Jahrhundert, wo er selbst diesen ersten Bischofssitz des fränkischen Reichs innehatte. In jungen Jahren zu der hohen Stellung erhoben (573), sah er die Zeitereignisse nicht bloß aus der Nähe mit an, sondern war als Mithandelnder an ihnen beteiligt: die merowingischen Könige zogen die Großen des Reiches, zu denen der Bischof von Tours gehörte, bei wichtigen Staatsangelegenheiten zu Rate, und in seinem Geschichtswerk erzählt Gregor mit Vorliebe von solchen Begebenheiten, in die er verwickelt war. Daraufhin pflegen die Historiker Gregors Werk, das sie wegen seines Gegenstandes als eines der wichtigsten Erzeugnisse der gesamten geschichtlichen Literatur ansehen[146]), seiner literarischen Form nach in die Gattung der politischen Memoiren einzuordnen:

„Die Beziehungen des Verfassers zu seiner Zeit treten überall deutlich hervor; er führt sich selbst nicht selten in die Erzählung ein und berichtet alles, was ihn berührt, mit der Breite des persönlichen Interesses, häufig unter den ersten unmittelbaren Eindrücken der Begebenheiten ... Das Interesse an dem Persönlichen, Individuellen, als dem unmittelbar Anschaulichen, welches nicht bloß der *gesunkenen* Geschichtsschreibung, sondern auch der *beginnenden* eigen ist, zugleich aber das wahre Wesen der Gattung der Memoiren ausmacht, ist es, was dem Werk Gregors den eigentümlichen fesselnden Reiz verleiht, der über alle Schwächen und Mängel des Werks den Sieg davonträgt[147])."

In der Tat haben wir hier „Memoiren" in dem allgemeinsten Sinne dieses Ausdrucks vor uns, wo er eine literarisch anspruchslose Schrift bezeichnet, bei der es dem Verfasser nicht auf die künstlerische Form, sondern vornehmlich auf den Inhalt ankam: ein Gegensatz, der gerade in

[145]) Gregor von Tours, Historia Francorum V, 49.

[146]) So Giesebrecht in seiner Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des Werks in „Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit" VIII (1851, [4] 1911), S. XIII.

[147]) Giesebrecht ebenda S. XXXVII, vgl. Ebert I[2], S. 568. Ferner: E. von Ottenthal, Das Memoirenhafte in Geschichtsquellen des frühen Mittelalters (1905). — W. Erben, Über die Erwähnung eigener Erlebnisse bei Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters, in Mitteilungen d. Österreich. Instituts für Geschichtsforschung XLI (1926), S. 11 f.

der Geschichtsschreibung zu der antiken Tradition gehörte, seit diese Kunst durch Isokrates und seine Schüler in die Hände der Rhetoren gekommen war[148]). In diesem Sinne erklärt Gregor selbst in der Vorrede, daß er sein Werk in kunstlosem Latein oder, wie er es mit der unvermeidlichen Bescheidenheitsgeste ausdrückt, in „bäurischer Sprache" und „nicht wie ein Rhetor und Philosoph redet", verfaßt habe[149]), um einem größeren Publikum verständlich zu sein: „Denn die gelehrte Sprache wird heute nur noch von wenigen verstanden, die gewöhnliche dagegen von vielen." Was jene Geste anlangt, so fügt er zu der für jeden damaligen Leser durchsichtigen Entschuldigung seiner Unbildung[150]), die herkömmlicherweise gerade das Gegenteil von dem was sie besagt, zu bedeuten hatte, noch die ebenso selbstbewußte neckische Bemerkung hinzu, daß ihm, wie er hoffe, Verstöße gegen die Regeln der Grammatik — d. h. der Gebrauch des gesprochenen statt des in der Schule gelehrten Lateins — beim Jüngsten Gericht nicht als Sünde würden angerechnet werden.

Aber über diesen allgemeinen, von Gregor selbst angedeuteten Sinn hinaus läßt sich sein Geschichtswerk schwerlich an die antike Tradition der „Memoiren" anknüpfen. Und wenn man „das Interesse an dem Individuellen als dem unmittelbar Anschaulichen" als das Kennzeichen dieser der Autobiographie nahestehenden Literaturgattung hinstellt, so dürfte sich die Unzulänglichkeit dieses Merkmals in der Folgerung verraten, daß es der beginnenden Geschichtsschreibung, die durch Gregors Werk repräsentiert ist, mit der gesunkenen gemeinsam sei. Bei dieser anscheinenden Gemeinsamkeit liegt, wenn wir recht sehen, einer der Fälle vor, wo die Extreme sich berühren. Denn der Begriff des Individuellen, der hier in Frage steht, dürfte, auf das frühe Mittelalter bezogen, einer sehr anderen

[148]) Vgl. Band I, 8 f.; 164 f.; 190 f. u. a. s. v. „Memoiren". Dazu H. Peter, Wahrheit und Kunst usf. a. a. O. S. 150 ff.

[149]) Historia Francorum, Praefatio: loquens rusticus im Gegensatz zum rhetor philosophans.

[150]) Über die herkömmliche Bescheidenheitsphrase vgl. G. Rossi, Autobiographie usf. (1907) a. a. O. S. 117 und Curtius S. 157, wo die Erklärung von L. Traube angeführt ist: „Derartige Entschuldigungen gehörten zum Stil, derartige Anklagen und scheinbare Unterschätzungen oder Ablehnungen der Grammatik sind selbst nichts als rhetorische Kunstgriffe."

In Wahrheit bringen diese stereotypen Wendungen nicht bloß die für den Christen gebotene humilitas zum Ausdruck, sondern umgekehrt den schlecht verhehlten Stolz auf die eigene Leistung. Dies ist ausgeführt von R. Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts (Beiträge zur Kulturgesch. des MA. usf., Heft 12, 1914) S. 65. Dort ein schlagendes Beispiel aus den hagiographischen Dialogen des Sulpicius Severus (um 410). Einer der Gesprächspartner bittet, ehe er sich äußert, um Entschuldigung für seine ungebildete Redeweise, worauf ein anderer entgegnet: „Cum sis scholasticus, hoc ipsum quasi scholasticus artificiose facis, ut excuses imperitiam, quia exuberas eloquentia." Der Gelehrte setzt mit Recht hinzu: „So war es tatsächlich: nur weil der Redner von der Trefflichkeit seines Kunstwerks überzeugt war, gebrauchte er überhaupt diese Wendungen."

Ebene angehören als mit Bezug auf die Spätantike. Und so haben wir hier auch einen Fall vor uns, wo die Verbindung der Kontinuität der Entwicklung mit dem Neu- und Anderswerden augenfällig wird. Es ist zwar durchaus nicht abwegig, angesichts von Gregors Geschichtswerk nach der Kontinuität der fraglichen Literaturgattung, der „Memoiren" im engeren, politischen Sinne des Wortes zu forschen. Diese Gattung, die wir in der letzten Zeit der römischen Republik emporkommen sahen, war zu Gregors Zeit noch nicht verschollen; noch ein Jahrhundert zuvor hatte der in Südgallien ansässige Grundherr Paulinus bei der Abfassung seiner Autobiographie (um 459) die „erlauchten Männer" der Vorzeit vor Augen, die „im Glanze ihrer Vortrefflichkeit zur Verewigung ihres Ruhmes Tagebücher ihrer Taten der Nachwelt überliefert" hatten[151]). Aber diesem Nachhall gegenüber zeigt sich in dem zeitgeschichtlichen Teil von Gregors Werk eine weit elementarere Art der Auffassung des handelnden Lebens sowohl durch die Anschaulichkeit der am Einzelnen haftenden Darstellung als durch die wahrhaft barbarische, von Mord und Verrat und Unzucht triefende Wildheit der dargestellten Geschehnisse. Man denkt an die biblische Verkündung des Weltuntergangs oder auch an Hesiods Schilderung des eisernen Zeitalters, wenn dieser Teil anhebt: „Es erhebt sich Vater gegen Sohn, Sohn gegen Vater, Bruder gegen Bruder, Verwandter gegen Verwandte ...[152])."

Hier ist nichts von der Tendenz zur Selbstrechtfertigung oder auch nur von dem Bedürfnis, die eigene Person zur Geltung zu bringen, das für politische Memoiren charakteristisch ist, sondern hingenommen von dem wildgewaltigen Geschehen erzählt der schriftkundige Bischof schlicht, was er mitangesehen hat, und so ist für seine Erzählweise gerade dies charakteristisch, daß „Ton und Stil sich kaum verändern, auch wo er von sich selber redet"[153]). Er selbst sah als das Auszeichnende seiner Geschichtsdarstellung die Verquickung des politischen und des religiösen oder richtiger: kirchlichen Interesses an und berief sich dafür auf die Geschichtsbücher des Alten Testaments:

„Wenn wir hier von dem glückseligen Leben der Heiligen und den unseligen Schicksalen der Gottlosen zusammen berichten, so geschieht das nicht aus Unbedacht, sondern weil es der Gang der Zeiten so mit sich bringt[154])."

Das Verfahren war in der Tat wirklichkeitsnah; denn zu Gregors Zeit lief kirchliches und weltliches Leben ohne feste Grenzen in und durch-

[151]) Vgl. Band I[8], 684.

[152]) Historia Francorum, Buch V, Anfang.

[153]) Vgl. W. Erben a. a. O. S. 12.

[154]) Hist. Francorum, Buch II, Anfang.

einander[155]). Die Bedeutung der politischen Religion, die das Christentum ursprünglich nicht war, aber im Mittelalter wurde, für die Entwicklung der Autobiographie wird sich uns noch späterhin erweisen[156]). Bei Gregor ist durch den klerikalen Standpunkt, den er selbstverständlich einnimmt, das herzhafte Urteil bestimmt, mit dem er seine Schilderung des Verhaltens der einzelnen, von ihm geliebten oder gehaßten Personen lobend oder tadelnd begleitet. Er urteilt, ohne nach dem Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens zu fragen. Wir bekommen immer nur einzelne Szenen, Situationen oder Handlungen zu sehen ohne Bezug aufeinander, vielmehr stückhaft in den chronologischen Gang der Erzählung eingefügt; er erzählt, wie man treffend bemerkt hat, „Geschichten, nicht Geschichte"[157]). Diese Bemerkung hat prinzipiellen Belang. Das Erzählen von Geschichten — sei es zur Erinnerung an denkwürdige Ereignisse[158]), sei es mehr anekdotisch oder novellistisch — geht der Geschichtsschreibung voran: das gilt für die Geschichte der eigenen Zeit wie für die Geschichte des eigenen Lebens. Insofern bewegen sich die „Memoiren" des Bischofs von Tours auf derselben intellektuellen Ebene wie die „Erzählungen" des spanischen Eremiten, die 100 Jahre danach verfaßt sind. Beide Werke treffen aber auch darin zusammen, daß sie als Werke von literarisch geschulten Schriftstellern nicht bloß Stücke, sondern ein Ganzes geben wollen. Das Stückhafte der Darstellung fällt nur uns so in die Augen, weil wir nach einer in der Person oder in der Zeit der Verfasser gelegenen Einheit des Ganzen suchen. Für die mittelalterlichen Verfasser selbst liegt die Einheit des Lebensbildes woanders: nicht in einem immanenten, sei es biographischen, sei es zeitgeschichtlichen, Zusammenhang, sondern in seiner transzendenten religiösen Deutung. Bei dem Eremiten handelte es sich um den Kampf mit dem Teufel; in Bischof Gregors Geschichtswerk spielt diese volkstümliche Vorstellung zwar auch eine Rolle, aber sie tritt zurück hinter einem rationaleren Glauben, der das Ganze zusammenhält: dem Glauben an die Vorsehung Gottes, durch den jedes einzelne Geschehnis in der geschichtlichen Welt bestimmt und im Hinblick auf die Herrlichkeit Seiner Kirche auch jeweils gerechtfertigt ist, und mag es auch noch so ruchlos erscheinen. Ein Beispiel gibt sein Urteil über Chlodowech. Mitten in der sagaartigen Erzählung von den Greueltaten, durch die es dem in den Schoß der rechtgläubigen Kirche geborgenen Machtmenschen gelang, sich zum Alleinherrscher im fränkischen Reich aufzuwerfen, in-

[155]) Giesebrecht a. a. O. S. XLVII.

[156]) Vgl. unten Teil II das Kap. über König Jayme I.

[157]) Giesebrecht a. a. O. S. XLVII.

[158]) Gregor, Hist. Franc. II, 40.

dem er die ihm blutsverwandten Gaukönige durch List, Verrat, Meuchelmord, Totschlag usf. beseitigte, hält Bischof Gregor ein, um zusammenfassend zu erklären:

„Gott aber warf Tag für Tag seine Feinde vor ihm zu Boden und vermehrte sein Reich, darum daß er rechten Herzens vor ihm wandelte und tat, was seinen Augen wohlgefällig war."

So führt Gregor den Sieg der brutalen Gewalt, der für das tatsächliche zeitgeschichtliche Geschehen kennzeichnend war, ohne Gewissensbedenken, aber auch ohne einen Ausdruck der Verwunderung, der auf die unerforschlichen Wege Gottes hinwiese, unmittelbar auf die göttliche Gnade zurück, die Clodowech durch die Taufe und das Bekenntnis zur rechtgläubigen Kirche gewonnen hatte — so wie Sulla oder Augustus auf ihre Erfolge hin von ihrem „Glück" sprachen. Und wie das einzelne geschichtliche Geschehen von dem gottgewollten Erfolg aus erklärbar, so ist für ihn die geschichtliche Welt als Ganzes überschaubar mit ihrem Anfang vor ungefähr 5800 Jahren und ihrem nahe — im Jahre 6000, wie man damals glaubte — bevorstehenden Ende.

Dieser religiöse Ordnungsgedanke bestimmt nun auch das Bild, das Gregor in seinem Geschichtswerk von sich selber gibt, wo er von sich nicht bloß hin und wieder, wie von den anderen Personen auch, im Zusammenhang der Erzählung spricht, sondern seine Person als solche vor Augen führt. Das geschieht am Schluß des Werkes. Dort gibt er nicht bloß ein Verzeichnis seiner Schriften nach dem Muster des hl. Hieronymus, sondern vor seinen literarischen Verdiensten bekommen wir die des Prälaten geschildert. Als solcher aber erscheint er nun nicht für sich allein, sondern als einer unter anderen. Gregor führt in diesem Schlußstück die Bischöfe von Tours, die er im Verlauf seiner Chronik alle schon gelegentlich erwähnt hatte, nunmehr alle der Reihe nach auf mit Namen, Herkunft, Amtsdauer und Angaben über ihre besondere Wirksamkeit; dazu gehört vor allem der Kirchenbau und neben Stiftungen und Schenkungen der Erwerb von Reliquien. Es ist die älteste uns erhaltene Bistumschronik, abgesehen von dem römischen Papstbuch. Am Ende dieser Reihe stellt er sich selber hin, neu einsetzend in der ersten Person: „Ich, Gregorius . . .", aber nur als einen, nämlich den 19. Bischof von Tours und mit Angaben derselben Art, nur fünfmal so ausführlich. So ausführlich aber wird er nur, weil er von besonders kostbaren Reliquien zu erzählen hatte, deren Auffindung ihm an einem gesegneten Tage geglückt war.

Hier ist klar, daß die Richtung des Blicks auf die eigene Person keineswegs schon eine Konzentration auf die eigene Persönlichkeit bedeutete. Aber der Unterschied gegenüber einer Autobiographie besteht nicht, wie

man gemeint hat[159]), darin, daß der Blick des Erzählers nach außen statt nach innen gerichtet ist, sondern die Erlebnisse, die sich einem Autobiographen in den Zusammenhang der eigenen Lebensgeschichte einordnen, sind hier statt dessen an dem Ort in der gemeinschaftlichen Welt belassen, an dem sie, die eigene Person eingeschlossen, angetroffen wurden und der durch die feststehende Ordnung dieser Welt bestimmt war: seine Würde, oder mit dem technischen Ausdruck, seine „Autorität" als Bischof dankt Gregor seiner Stellung in der Reihe der geistlichen Würdenträger, auf die sie von Glied zu Glied jeweils übertragen wurde in einer ununterbrochenen Tradition, die zurückreicht bis zu den Aposteln, als den ersten, den unmittelbaren Empfängern der heiligen Weihe und Lehre. Auf dieser Vorstellung von der apostolischen Sukzession beruht die Bedeutung der Bischofslisten, in denen wir einen Anfang spezifisch christlicher Geschichtsschreibung im Mittelalter zu sehen haben. Und bei Gregor sehen wir zugleich, wie mit dieser Einfügung der eigenen Person in die geheiligte Ordnung der geschichtlichen Welt die handfeste magische Jenseitigkeit zusammenging, aus der der Reliquienkult seine durch die Heiligenlegende gesicherte Kraft zog. Der Vorzug des Selbsterlebten reduziert sich demgemäß auf die besondere Nähe der eigenen Person zu der heiligen Ordnung und den sie repräsentierenden Dingen und Ereignissen, deren Denkwürdigkeit so allgemein feststand, daß, so gut wie Gregors persönlicher historischer Bericht, auch Sage und Legende davon erzählen könnten.

Dann folgt, was ihn allein betrifft, das Verzeichnis seiner Schriften: Das Autorenbewußtsein ist seiner Natur nach von individueller Art. Indes macht sich auch hier die Eingliederung der eigenen Person in die kirchliche Gemeinschaft geltend. Auf sein Geschichtswerk blickend, das nun abgeschlossen vor ihm lag, erwägt er die Möglichkeit, daß später einmal ein literarisch gebildeter Nachfolger von ihm auf dem Bischofsthron von Tours Gefallen fände an seinem Werk wegen des Gegenstandes, aber an der kunstlosen Darstellung Anstoß nehmen würde — „literarisch gebildet" oder, wie er dafür sagt: in den sieben „freien Künsten" bewandert[160]). Einem so geschulten Prälaten will Gregor es anheimstellen, den großen Gegenstand an Hand seines Werkes in kunstvoller Form, womöglich in Versen zu behandeln. Insofern hielt er, wie es scheint, im Ernst an der antiken Anschauung fest, wonach kunstlos geschriebene Geschichtsbücher, „Memoiren" oder „Kommentarien", als bloßes Material für einen Rhetor galten, der die eigentliche Geschichtsdarstellung erst

[159]) Giesebrecht a. a. O. S. 164 zu Buch X, 31 (Zusatz des Hg. der 4. Auflage, S. Hellmann).

[160]) Er führt sie auf ib. X, 31.

dank seiner Kunst zu leisten hätte[161]). Aber man sieht hier zugleich den Unterschied der Zeiten. Wenn in der Antike ein Verfasser von politischen Memoiren die literarische Anspruchslosigkeit seiner Schrift hervorhob, so war das in der Regel nur eine der konventionellen Bescheidenheitsbezeichnungen, die das Gegenteil bedeuteten[162]). Bischof Gregor hält es damit zwar auch so, aber der ganze herkömmliche Gegensatz von „kunstloser" und rhetorisch vollendeter Form ist bei ihm nur etwas Nebensächliches. Worauf es ihm ankommt, das ist die Wahrheit der von ihm erzählten Geschichten und ihre authentische Überlieferung: er sieht seine „Zehn Bücher Geschichte" als geschichtliche Zeugnisse an, die wörtlich so, wie er sie niedergeschrieben hat, erhalten bleiben sollen. Mit leidenschaftlicher Energie besteht er darauf:

„Ich beschwöre alle Bischöfe des Herrn, die nach mir Unwürdigem die Kirche von Tours leiten werden, bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi und bei dem für alle Bösen furchtbaren Tage des Gerichts: Wenn ihr nicht, von diesem Gericht zerschmettert, der ewigen Verdammnis mit dem Teufel verfallen wollt, so laßt diese Bücher, obwohl ich sie in recht wenig gelehrter Form geschrieben habe, niemals vernichten oder in der Weise abschreiben, daß ihr einiges aushebt und anderes weglaßt; sondern so wie sie von uns hinterlassen sind, sollen sie bei euch bewahrt bleiben, unversehrt und unverkürzt[163])."

Auch hier kommt eine alte Tradition zum Vorschein, aber eine spezifisch christliche. Eine solche Beschwörungsformel, an die Abschreiber der Bücher gerichtet, konnte Gregor in der Kirchengeschichte des Bischofs Eusebius finden, einem der einflußreichsten Werke aus der Zeit der Kirchenväter, und Eusebius selber hatte die Formel von einem der frühesten Glaubensstreiter übernommen, von Irenäus, der damit unmittelbar auf die hl. Schrift zurückgriff, auf den Bannspruch am Schluß der Offenbarung Johannes, der uns an die Flüche altorientalischer Despoten gegen die Frevler erinnert, die die Urkundlichkeit ihres Tatenruhms beschädigen wollten[164]). Irenäus verfolgte mit jener Beschwörung einen religionspolitischen Zweck. Es war die Zeit, wo die christliche Kirche noch erst in der Organisation begriffen und eines der Hauptanliegen die Abwehr der Zersplitterung durch den Kampf gegen „irrige" Glaubenslehren war. In diesen Kämpfen, wo sich die feindlichen Parteien beide auf die heiligen Schriften beriefen, wurde die praktische Wichtigkeit unverfälschter Texte erkannt; die ganze Urkundlichkeit der Geschichtsschreibung, für die Eusebius repräsentativ ist, stammt von daher und teilte sich durch Eusebius

[161]) Vgl. Band I s. v. „hypomnema".
[162]) Vgl. z. B. ebenda S. 259.
[163]) Gregor a. a. O. X, 31.
[164]) Vgl. Band I, 41.

dem Mittelalter mit, wo wir auch in den Autobiographien solchen eingelegten Urkunden, Briefen und dgl. begegnen werden. Irenäus, der die Methode des Rückgangs auf die Texte ausgebildet hatte, war auch darauf bedacht gewesen, die wortgetreue Überlieferung seiner eigenen Schriften zu sichern; um der Orthodoxie willen beschwor er die Abschreiber, sorgfältig vorzugehen bei der Herstellung des Textes[165]). So war es auch Gregor bei seinen Schriften um die Bezeugung der kirchlich anerkannten Wahrheit zu tun. Die Drohung mit den Höllenstrafen gegen den, der den Text verstümmeln wollte, korrespondiert mit dem Anfang seines Geschichtswerks, an den er sein Glaubensbekenntnis gestellt hat. In einem Atem mit jenen konventionellen Äußerungen über seine unzulängliche literarische Bildung legt er dort Zeugnis ab von seiner Rechtgläubigkeit in einer ausführlichen Darlegung an Hand des Nicänums und schließt:

„Dem nur strebe ich nach, daß ich ohne Falsch und ohne Wanken an allem festhalte, was von der Kirche geboten wird. Denn ich weiß, daß auch, wer in Sünden verstrickt ist, durch seinen reinen Glauben Gnade bei Gott finden kann."

Diese Glaubensgewißheit ist an die Stelle des Selbstgefühls der Persönlichkeit getreten, das der hellenistischen Gattung der Schriftsteller-Autobiographie zugrunde lag. Der andere, gleichfalls unantike Zusammenhang, in den Gregor seine eigene Person einordnete: die Chronik des Bistums, weist dagegen vorwärts auf die weitere Entwicklung der Autobiographie; aus der kirchlichen Ortsgeschichte, die im Mittelalter dank der vielen mehr oder minder selbständigen Zentren innerhalb der feudalistischen Gesellschaftsordnung eine weit verbreitete Pflege fand, ist ein eigener Zweig unserer Gattung hervorgegangen: die Schriften von Äbten und Bischöfen „über ihre eigenen Taten" — ein bodenständiges europäisches Gegenstück zu den Mönchsbiographien hagiographischen Stils, in denen das aus dem Nahen Osten überkommene asketische Lebensideal maßgebend war.

Während in dem Selbstzeugnis des fränkischen Bischofs der Bezug des Schriftstellers zu seinem Werk nur als ein Moment neben anderen erschien, kehrt bei *Beda* der reine Typus der Schriftsteller-Autobiographie

[165]) Irenäus, am Schluß einer seiner apologetischen Schriften (überliefert von Eusebius in dem Irenäus gewidmeten Kapitel seiner Historia ecclesiastica V, 20; MPG 20, col. 483); „Ich beschwöre dich, der du dies Buch abschreibst, bei unserm Herrn Jesus Christus und bei seiner glorreichen Wiederkunft, wo er die Lebenden und die Toten richten wird: daß du deine Abschrift sorgfältig mit dem abgeschriebenen Text vergleichst und danach emendierst und daß du diese Beschwörung gleichfalls ausschreibst und in deinen Codex aufnimmst."
Eusebius, der diesen Passus als eine „höchst nützliche Erklärung" bezeichnet, hat eine ähnliche in seinem eigenen Namen in seine „Weltchronik" eingefügt, Eusebii obtestatio II, MPG 19, col. 525.

in schlichterer Ausprägung wieder. Beda (673—743), Venerabilis zubenannt, ein angelsächsischer Mönch, dem dieser Ehrentitel alsbald nach seinem Tode zuwuchs, ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller, dessen gelehrtes Lebenswerk, in der Stille des Klosters begonnen und vollendet, von allen Kennern verehrt, am Eingang der englischen Literaturgeschichte steht, hat ein Verzeichnis seiner vielen Schriften samt einem Abriß seines Lebensganges an den Schluß des hervorragendsten Werkes seiner späteren Jahre, der Kirchengeschichte Englands (731) gestellt. Anderthalb Jahrhunderte liegen zwischen diesem Selbstzeugnis und dem von Gregor. Die autobiographische Literatur als solche war nicht ganz so spärlich verteilt. Mitten in jenem Zwischenraum steht die Autobiographie des Eremiten Valerius; der Heilige aus dem Spanien der Westgotenzeit folgte auf den gallo-fränkischen Prälaten aus der Zeit der Merowinger. Und es ist kein bloßer Zufall, wenn auf den spanischen Autobiographen nunmehr ein angelsächsischer folgt.

Die britische Insel, einst römische Provinz, dann von den angelsächsischen Barbaren erobert (577), gelangte nach der Bekehrung durch die Missionare Papst Gregors des Großen (seit 596) alsbald zu einer solchen Höhe des geistigen Lebens, daß England (genauer Nordhumbrien) im 8. Jahrhundert, dem Jahrhundert, das mit Karls des Großen Kaiserkrönung schloß, die Führung bei der von dem großen Herrscher inaugurierten Wiederherstellung der literarischen Kultur zufiel. Wir haben die einzigartig glückliche Vereinigung der antik-christlichen und der germanisch-weltlichen Bildung, die damals den Angelsachsen gelang, schon ins Auge gefaßt, als wir im Zusammenhang der altgermanischen Dichtung vor den frühreifen Früchten derselben, den altenglischen Elegien, standen[166]). Jetzt blicken wir auf die andere Seite dieser Gesamterscheinung, auf die christliche Literatur, die damals bei den Neubekehrten einen unerwartet fruchtbaren Boden fand und nicht bloß wie anderwärts im gelehrten Latein, sondern in der Volkssprache gepflegt wurde. Hier begegnet uns wiederum eine regelrechte Autobiographie, die von dem hervorragendsten Gelehrten der Zeit stammt — „wiederum", d. h. wie bei dem hl. Valerius, diesem St. Hieronymus kleinen Formats. In dem gelehrten angelsächsischen Mönch haben wir ebenso wie in dem spanischen Klausner einen Vertreter der asketischen Richtung des Christentums im Gegensatz zu dem fränkischen Prälaten Gregor vor uns. Aber die Art wie Beda sein Leben darstellt, ist grundverschieden von der des hl. Valerius. Wir bekommen hier statt einer endlosen Reihe von wunderbaren Glücks- und Unglücksgeschichten eine in sich geschlossene Selbstdarstellung, wenn auch

[166]) Vgl. oben S. 88.

kleinen Formats, und in ihr ist das eingefangen, was wir in jenen Erzählungen vermißten: die Atmosphäre des Klosters, oder genauer: eines Benediktinerklosters, in dem die Pflege des gelehrten Wissens, zwischen Lernen und Lehren geteilt, das ganze, durch die täglichen geistlichen Pflichten in gleichmäßigem Gang gehaltene Leben füllt. Dies Selbstzeugnis, an das Geschichtswerk angefügt, wirkt wie eine innige Miniatur in einer illuminierten Handschrift. Es schließt sich unmittelbar an das Ende des Werkes an, wo er die geschichtliche Darstellung bis zur Gegenwart hingeführt hatte und sie mit einem Überblick über die Besetzung der Bistümer in dieser Zeit des Friedens beendete. Nun fährt er fort:

„Dies ist die Geschichte der Kirche der Briten und hauptsächlich des Volkes der Angeln, die, so gut als ich sie aus den Schriften der Alten, der Überlieferung der Voreltern und meinem eigenen Wissen habe zur Kenntnis bringen können, mit Hilfe des Herrn in gehöriger Ordnung erzählt ist von mir, Beda, Christi Diener und Priester in dem Kloster der seligen Apostel Peter und Paul, das in Wearmouth und Jarrow liegt. In dem Territorium dieses Klosters geboren, wurde ich, als ich 7 Jahre war, dank der Fürsorge meiner Verwandten, in das Kloster gegeben, um von dem hochwürdigen Abt Benedikt, und später dann Ceolfrid, erzogen zu werden. Und von der Zeit an habe ich mein ganzes Leben in diesem Kloster zugebracht und mich mit allem Fleiß der Betrachtung der hl. Schriften gewidmet; während ich der Regel gemäß die Klosterdisziplin beobachtete und täglich an dem Gesang in der Kirche teilnahm, war es dazwischen meine ständige Freude, entweder zu lernen oder zu lehren oder Schriften abzufassen. In meinem 19. Jahre wurde ich Diakon, im 30. empfing ich die Presbyterweihe, beides durch den hochwürdigen Bischof Johannes auf Geheiß des Abtes Ceolfrid. Von dieser Zeit an bis zu meinem 59. Lebensjahr habe ich mich in folgenden Büchern bemüht, zum Verständnis der Hl. Schrift, einem Bedürfnis von mir und den Meinen entsprechend, aus den Werken der ehrwürdigen Väter kurze Anmerkungen zusammenzustellen oder auch etwas zur förmlichen Auslegung ihres Sinnes hinzuzufügen[167])."

So folgt das imponierende Verzeichnis seiner Schriften: an 40 Titel, sämtlich in Latein, aber keineswegs bloß patristische Kommentare zu den einzelnen Teilen des Alten und des Neuen Testaments, sondern neben der Theologie kommen auch hier die „artes" zum Vorschein in Kompendien der Grammatik, Verslehre, Mathematik, Kosmologie, und dazu nicht zuletzt seine historischen Werke, aber immer nur die Titel mit Angabe des Umfangs — im ganzen etwa 100 „Bücher" —, ohne eine rühmende Empfehlung, wie er denn auch in seinem Lebensabriß nichts dazu bemerkte, daß er schon mit 19 Jahren — d. h. 6 Jahre vor dem kanonischen Alter — zum Diakon geweiht worden war. Nach dieser rein sachlich ge-

[167]) Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, V, 24, MPL 95, 288 A und 90, 57 B.

haltenen Übersicht, die mehrere Seiten füllt[168]) wirkt um so inniger das schlichte Gebet, mit dem er diesen persönlichen Epilog beendet:

„Und ich flehe zu Dir, guter Jesus, daß Du dem, dem Du es gnädig gewährt hast, von den süßen Worten Deiner Weisheit zu trinken, auch die Gnadengabe gewähren mögest, einst zu Dir, der Quelle aller Weisheit zu gelangen und immerdar vor Deinem Angesicht zu verweilen[169])."

2

Es kam Karl der Große. Es ist wie ein Symbol für die Kontinuität der Kultur, der wir hier nachgehen, daß der germanische Heerkönig, der als ein wahrer Eroberer das fränkische Reich zur führenden europäischen Großmacht erhoben hat, der das italische Königreich der Langobarden hinzugewann, der aber, wie neuere Forschungen erwiesen haben, durchaus nicht nach der Würde des „Kaisers der Römer", als den ihn der Papst am Weihnachtstag Anno 800 krönte, gestrebt hat, sondern seinen Machtbereich eingliederte in das altehrwürdige, durch den Basileus in Byzanz repräsentierte Weltreich: daß dieser größte Herrscher der Frühzeit sich dem Gedächtnis der europäischen Völker mit der Glorie des Erben der Cäsaren, des Wiederherstellers des römischen Imperiums eingeprägt hat. Und bei der Organisation des Bildungswesens im fränkischen Reich, die nicht das geringste seiner Werke war, legte er trotz seines vaterländischen Sinnes und seines tätigen Interesses an der alten germanischen Dichtung mit vollem Bewußtsein die antike literarische Bildungstradition zugrunde, namhafte Träger dieser Tradition von überall her, wo sie noch nicht ganz eingeschrumpft war, zusammenholend, aus Italien, Spanien und von der britischen Insel zumal. Für das autoritative Ansehen der antiken Literatur ist es bezeichnend, daß das „Leben Karls", das Abt Einhard, ein aus dem Osten des fränkischen Reichs stammender jüngerer Freund und Helfer des Herrschers, geschrieben hat, nach dem Muster von Suetons Biographien der römischen Kaiser abgefaßt ist. Dieses schmale Buch ist aber auch das einzige, die Zeiten überdauernde literarische Produkt aus dieser Epoche, die man mit einem sehr fragwürdigen Begriff als die „karolingische Renaissance" zu bezeichnen pflegt. Denn es lag dem „König der Franken", wie er sich nannte, nicht im Sinne, ein neues Augusteisches Zeitalter heraufzuführen oder auch nur daran, es den damals blühenden Kulturstätten Byzanz oder Cordoba gleichzutun, sondern es ging um die bescheidenere und dringendere Aufgabe, den Zustand der „geistigen Ver-

[168]) ib. 57 C — 59 B.
[169]) ib. 59 C.

wilderung[170])", der im Frankenreich herrschte, zu beheben; bei diesem pädagogischen Unternehmen hatte der weitsichtige Herrscher das *ganze* Volk im Auge, die Laien wie den Klerus, die leitenden Kreise, ja, seine eigene Person eingeschlossen, aber er hielt sich dabei an die römisch-katholische Kirche, um deren Organisation zu einem allgemeinen Erziehungsinstitut auszugestalten. Die Bildungsmittel, die dafür in Betracht kamen, waren selbstverständlich die herkömmlichen: die sieben „freien" Künste und Kenntnisse, von der „Grammatik", d. h. der Kunst des Lesens und Schreibens angefangen — einer Kunst, die zu erlernen dem Kriegerstand so schwer fiel wie den Geistlichen das Latein, das zur höheren Bildung unerläßlich war. Wie Einhard berichtet, hat der König sich alle Mühe gegeben, schreiben zu lernen, aber „ohne Erfolg, da er mit diesen Bemühungen erst spät in seinem Leben angefangen hatte[171]).

Es entspricht dieser geschichtlichen Lage, die sich von der einer echten „Renaissance" wesentlich unterscheidet, daß die Epoche, die die Regierung Karls des Großen (768—814) in der politischen Geschichte bedeutet, in dem Gang der Literatur und so auch in der Autobiographie nicht unmittelbar sich abzeichnet, sondern nur Nachwirkungen von ihr bemerkbar werden, die sich aus der Hebung des Bildungsniveaus in den fränkischen Landen während des 9. Jahrhunderts und auch noch späterhin ergaben[172]). In dem engumgrenzten Bereich der Schriftsteller-Autobiographie ist zu sehen, daß die antike Tradition nach wie vor fortwirkte — nur mit einer gewissen Steigerung, die wohl durch die Erscheinung Karls des Großen bedingt war. Das erste nachkarolingische Zeugnis für dieses Fortwirken führt uns nach England zurück, aber nun zu einem König: *Alfred dem Großen* (849—900), dem einzigen englischen König, der diesen Beinamen trägt; er teilt ihn nicht umsonst mit dem deutschen Kaiser. Denn er hat dieselbe hohe Art des Herrschertums bewährt, die durch Karl den Großen repräsentiert ist, wenn auch die Dimensionen im damaligen England mit seinen vielen kleinen Königreichen, die Alfred unter seiner Herrschaft vereinigte, weit geringer waren: auch an seinen Namen ist mit dem üblichen Herrscherruhm der Kriegstaten der seltenere der Sorge für die Wohlfahrt des Volkes und für die Hebung der geistigen Bildung verbunden. Und eben diese Seite seiner Regierung spiegelt sich in den Selbstzeugnissen, die wir von ihm haben.

---

[170]) Joh. Haller, Entstehung der germanisch-romanischen Welt, in Knaurs Weltgeschichte (1935) S. 323.

[171]) Einhard, vita Caroli 61.

[172]) Vgl. die persönliche Dichtung Walafrids (um 830) und Notkers (um 850) sowie Dhuodas Handbuch der Moral (841), unten S. 444 ff. Sodann Rather.

Mit 22 Jahren auf den Thron gekommen (871), aber dann 15 Jahre von dem hin- und herwogenden Kampf mit den Dänen, den übermächtigen Eroberern der Insel, in Anspruch genommen, ging er erst in der späteren Zeit seines kurzen Lebens an die kulturpolitische Aufgabe, bei der er augenscheinlich dem Vorbild Karls des Großen folgte. Auch für ihn war das literarische Erbe aus Antike und Christentum die selbstverständliche Grundlage aller Bildung, obwohl er in der einheimischen Kultur aufgewachsen war[173]) und „die sächsischen Gedichte", wie sein zeitgenössischer Biograph hervorhebt, sich so oft vortragen ließ, daß er sie „im Gedächtnis behielt[174])". So zog auch er berühmte lateinkundige Gelehrte als Lehrer für sich und sein Volk an seinen Hof und an die in Oxford gegründete Schule. Aber anders als Karl der Große, eher im Sinne der hochkultivierten mohammedanischen Herrscher in Bagdad und Cordoba, ließ er bei seinem staatspädagogischen Unternehmen die Volkssprache zu ihrem Recht kommen: er führte es auf dem Wege durch, daß er einige hervorragende Werke aus der lateinischen christlichen Literatur von Augustin bis zu Papst Gregor dem Großen und Beda hin — hervorragend wegen ihres Gehaltes an lebenswichtigem, unmittelbar brauchbarem Wissen realer oder geistlicher Art — ins Angelsächsische übersetzen ließ. Und er selber legte mit Hand an bei diesem Übersetzungswerk. In einem der von ihm übersetzten Bücher — einem im Mittelalter viel benutzten Handbuch der Seelsorge von Papst Gregor dem Großen, auf das wir noch zurückkommen werden[175]) — findet sich ein Selbstzeugnis des Königs in der herkömmlichen literarischen Form der Vorrede.

Er legt dort Rechenschaft ab über Entstehung und Absicht nicht bloß dieser Schrift, sondern seines literarischen Unternehmens überhaupt. Er geht aus von der Erinnerung an die „früheren", den dänischen Beutezügen und Invasionen voraufliegenden Zeiten, deren hohe antik-christliche Bildung er wiederherzustellen trachtete: wo es „in ganz England weise Männer geistlichen und weltlichen Standes" gab voller Eifer „zu lernen, zu lehren und Gott zu dienen". Dem gegenüber der Verfall:

„Als ich den Thron bestieg, gab es nur sehr wenige auf dieser Seite des Humber, die imstande waren, ihr Rituale auf Englisch zu verstehen und auch nur ein Wort aus dem Lateinischen ins Englische zu übersetzen; und auf der anderen Seite vom Humber gab es, glaube ich, auch nicht viele ..."

---

[173]) Bischof Asser von Wales, Alfreds Lateinlehrer, berichtet, daß der König zur Zeit der Thronbesteigung illiteratus gewesen sei: Res gestae Alfredi regis, 51.

[174]) Asser ibid. über die poemata Saxonica.

[175]) Papst Gregors des Großen Liber regulae pastoralis, Westsächsische Übersetzung von König Alfred.

Er fügt hinzu: „Gott sei Dank dafür, daß wir jetzt einige Lehrer unter uns haben." Nächst Gott dankt er den Gelehrten, die er aus der Fremde zu Lehrern berief und nennt die, die ihm bei seinem Werke halfen, dankbar mit Namen. Aber dann entwickelt er sein eigenes pädagogisches Programm, dem die vorliegende Schrift dienen sollte; wieder knüpft er an die entscheidende Erfahrung an, die er in seiner Jugend gemacht hatte:

„Ich dachte daran, wie ich es mitangesehen hatte, daß die Kirchen in ganz England, bevor alles verheert und gebrandschatzt worden war, mit Schätzen und Büchern gefüllt waren und auch eine große Menge von Gottesdienern vorhanden war, aber sie wußten mit den Büchern nichts anzufangen, denn sie vermochten sie nicht zu verstehen, weil sie nicht in ihrer eigenen Sprache geschrieben waren. Daher ... erachtete ich es als ein Gebot der Weisheit, einige Bücher, deren Kenntnis alle Menschen sehr nötig haben, in die Sprache zu übersetzen, die wir alle verstehen ..."

Er führt dann weiter aus, daß „alle jungen Männer" freien Standes in England, die wohlhabend genug dazu wären, so lange in die Schule gehen sollten, „bis sie imstande wären, englische Schriften zu lesen", es sei denn, daß sie „sich vorher zu einer anderen Beschäftigung eigneten". Der Lateinunterricht sollte erst danach kommen und nur für die, die „zu einem höheren Rang aufsteigen" könnten.

Es ist bezeichnend genug, daß der König dieses Stück Regierungsprogramm, das sich für eine lapidare Inschrift eignete[176]), im Vorwort eines Buches, und eines derartigen, das uns als ein sekundäres Produkt erscheinen mag, niedergelegt hat.

Der herkömmliche Gebrauch dieser literarischen Form wird dadurch beleuchtet, daß wir auch von anderen englischen Schriftstellern aus der Zeit König Alfreds und aus den folgenden Jahrhunderten Angaben über ihre Bildungsbestrebungen und Schriften haben, die sich in der Regel in der Vorrede zu ihren — sei es lateinisch, sei es angelsächsisch geschriebenen — Werken finden[177]). In einer Übersicht über die „Anfänge der Autobiographie in England", die wir einem hervorragenden Anglisten ver-

[176]) Zum Vergleich diene die Inschrift auf dem Standbild, das dem König in seinem Geburtsort Wantage errichtet wurde:
Alfred found learning dead, and he restored it; education neglected, and he revived it; the laws powerless, and he gave them force; the church debased, and he raised it; the land ravaged by a fearful enemy, from which he delivered it.

[177]) Bischof Asser von Wales, den der König seinen Lehrer nannte (gest. 909), in der Vorrede zu der ihm zugeschriebenen Biographie *Res gestae Alfredi regis*, die indes vielleicht erst eine spätere Kompilation (um 970) ist. — Der angelsächsische Dichter Aelfric (geb. um 955) berichtet in der Vorrede zu seinen „katholischen Homilien" über die Entstehung dieser Schrift, nennt seinen Lehrer, sein Kloster, seine Gönner und zählt seine englischen Übersetzungen von Büchern des Alten Testaments auf. — Eadmer erzählt in seiner vita Anselmi von seinem Zusammenleben mit dem Heiligen von Canterbury (um 1100).

danken[178]), sind diese Berichte als eine fortlaufende Reihe, die von Beda bis ins 12. Jahrhundert reicht[179]), unter dem Titel: „Die erste Phase der latinisierenden Autobiographie auf englischem Boden" zusammengestellt:

„Die Hauptsache für diese Männer ist der Gewinn höheren Wissens und Könnens; das beseligt sie und soll anderen anempfohlen werden. Ohne Mühsal ging es nicht ab, doch um so köstlicher empfinden sie das Gelingen. Sie haben weder Leidenschaften noch Philosophie, nur Dankbarkeit und allenfalls einige pädagogische Fingerzeige. Sie geben sich ruhig und unmittelbar, ohne Übertreibung und ohne Ausschmückung, aber sie haben noch nicht viel zu geben; selbst Alfred, der doch viel erlebt hatte, beschränkt sich auf den Bedaschen Rahmen."

Diese trockene Beschreibung hat etwas Treffendes. Der enge „Rahmen" und die dabei maßgebende verstandesmäßige Einstellung der Gelehrten zu ihrem Werk ist in der Tat ein vorwiegender Zug dieser aus der hellenistisch-römischen Literatur herstammenden Spielart der Schriftsteller-Autobiographie; er findet sich nicht bloß in jenen altenglischen Zeugnissen, sondern auch in der Mehrzahl der autobiographischen Vorworte und Buchschlüsse, die in der gelehrten Literatur der verschiedenen europäischen Nationen in der nachkarolingischen Zeit, aber ähnlich auch, ja ausgiebiger in der Welt des Islams bei den gleichfalls um Aneignung des antiken Wissens bemühten Gelehrten arabischer Zunge in einer durch Jahrhunderte hin fortlaufenden, wenn auch nicht allzu dichten Reihe nachweisbar sind. Aber die Bedeutung dieser universalen literarischen Erscheinung wird durch jenen hervorstechenden verstandesmäßigen Zug keineswegs erschöpft. Dank der Rolle, die dem Schrifttum in der mittelalterlichen Welt zukam, sind die Beziehungen umfassender und vielfältiger. Auch schon jene dürftigen Äußerungen der Schriftsteller über ihre Person und ihr Werk haben eine gewisse Tragweite sowohl formal wie inhaltlich.

Was die Form betrifft, so finden sich zwar auch weiterhin in der mittellateinischen Literatur einige Selbstzeugnisse, die nach Art des Hieronymus auf die Autobibliographie beschränkt sind[180]), die am Schluß von Ge-

[178]) Alois Brandl, in S.-B. Preuss. Ak. d. Wiss. 1908, S. 724—733.

[179]) Brandl führt mit Eadmer und Aelfric zusammen noch auf: Ordericus Vitalis, historia ecclesiastica (um 1128) und Johannes von Salisbury, Metalogicus (um 1150), a. a. O. S. 727.

[180]) Sigibert von Gembloux (um 1030—1112), De illustribus viris, quatenus notitia meae investigationis inquirere potuit, von Gennadius (Fortsetzung von Hieronymus' Werk) bis auf seine Zeit. MPL 160, 16 Titel in chronologischer Folge mit kurzen Inhaltsangaben.

Honorius Augustodunensis, theologischer Kompilator um 1120, in De luminaribus ecclesiae IV, 17; MPL 172, 193—4.

Nicht als Schlußstück, sondern im Prolog seines Hauptwerkes gab ein Verzeichnis seiner Schriften Magister Boncompagno, Rhetorica antiqua (1215). Vgl. C. Sutter, Aus Leben und Schriften des Magisters B. (1894) und F. Baethgen, DVS V (1927) 38.

schichtswerken ihren Ort hatte, aber ihnen gegenüber tritt das *Vorwort*, das sich auf ein einzelnes Werk bezieht, besonders hervor; es zeigt eine größere Differenzierung als wir sie aus der antiken Literatur kennen. Vor dem eigentlichen Vorwort, das für die Leser bestimmt ist, findet sich vielfach eine Widmung, die an einen Freund oder, der kirchlichen Hierarchie entsprechend, an einen Oberen, gerichtet ist, der zur Approbation oder Korrektur der Schrift aufgefordert wird, und dazu zuweilen auch eine noch förmlichere Widmung an einen hohen Gönner, etwa den König. Diese Widmungen geben sich meist als „Briefe", aber manche tragen auch den Titel: Prologus oder Praefatio, so daß dann zwéi oder drei verschiedene Vorreden aufeinander folgen[181]). Augenscheinlich hatten diese Ausdrücke eine unbestimmt-allgemeine Bedeutung gewonnen; Rather nannte sein Erstlingswerk schlechtweg „Praeloquia", obwohl es ein selbständiges, 6 „Bücher" umfassendes Werk bildete. — Aber auch der Inhalt der mittelalterlichen Vorreden erscheint von früh an ungewöhnlich variabel. Auch bei den spärlichsten Angaben über den Bildungsgang werden in der Regel die Lehrer mit ihren Eigennamen genannt und nicht bloß, wie in der Antike üblich, typische Schulrichtungen. Das ist für die historische Lokalisierung der Werke von Belang, da es zu jener Zeit noch kaum Versuche einer Literaturgeschichte gab. Manchmal sind diese Vorreden die einzige Quelle, durch die wir von dem Verfasser eines uns überlieferten Werks mehr als den Namen wissen.

So ist es zum Beispiel bei einem Poem, das in der Geschichte der deutschen Literatur eine beachtliche Stellung hat, weil es das älteste und auf Jahrhunderte hinaus einzige in der Volkssprache abgefaßte Werk ist, dessen Verfasser uns mit seinem Namen bekannt ist: das „Evangelienbuch" Otfrids von Weißenburg (868). Es ist eine aus den vier Evangelien zusammengestellte Erzählung der heiligen Geschichte, in Versen geschrieben, bahnbrechend für die deutsche Reimdichtung. An der Spitze steht hier ein Widmungsgedicht an König Ludwig den Deutschen, dann folgt, den Namen des Dichters nennend, eine in lateinischer Prosa gehaltene Zuschrift Otfrids an seinen Metropolitan, Erzbischof Liutbert von Mainz, und darauf das Eingangskapitel, das den lateinischen Titel hat: „Cur scriptor hunc librum Theotisce dictaverit" — die älteste uns erhaltene Vorrede eines deutschen „Schreibers" in der Muttersprache. In diesem Vorwort sowie in der vorangehenden Zuschrift finden sich die persönlichen Angaben, denen zu Dank wir bei diesem Poeten, wie ein

[181]) Praefatio, Prologus, Prolegomena z. B. bei Dhuoda und bei Walter von Speyer, s. u. — Das gewöhnliche Vorwort ist oft nicht als solches betitelt, sondern bildet das erste Kapitel der Schrift.

Kenner bemerkt, „über seine Lebensverhältnisse und die Grundlagen seiner Bildung besser unterrichtet sind als bei den meisten späteren Dichtern[182]). Er nennt dem Metropolitan die Namen seiner Lehrer[183]), und erklärt ihm und dem König die Absicht seines Werks, die er dann in dem Eingangskapitel in dem zornigen Ausruf zusammenfaßt: „Warum sollten denn die Franken allein darauf verzichten, das Evangelium in ihrer Muttersprache zu singen[184])?"

Ein anderes bedeutendes Zeugnis der Art findet sich um dieselbe Zeit (um 850) in dem Werk eines wahren Dichters, Notkers von St. Gallen, an dessen Namen die poetisch-musikalische Ausbildung der Sequenz geknüpft ist, jener Kunstform des Chorgesanges, die in dem katholischen Gottesdienst eine so große Rolle spielte. Er hat die Sammlung dieser seiner Schöpfungen, die er unter dem Titel „Buch der Hymnen" herausgab, einen — wiederum an einen hohen geistlichen Würdenträger, den Kanzler des Königs, gerichteten — Widmungsbrief vorangestellt, der ein literargeschichtliches Dokument hohen Ranges ist. Es beginnt mit einer langgedehnten Anrede an den Prälaten, dessen Ehrentitel zur Huldigung gehäuft sind, aber dann setzt der Bericht schlicht ein:

„Als ich noch ein junger Mensch war und die überlangen Melodien, so oft im Gedächtnis eingeprägt, aus dem unbeständigen Herzlein wieder flohen, fing ich stillschweigend zu überlegen an, auf welche Weise ich sie festbinden könnte. In dieser Zeit geschah es, . . .[185])."

Er erzählt, wie ein Priester, der aus Nordfrankreich kam, ihm eine neue Anregung brachte und er dann durch die Teilnahme seiner Lehrer im Kloster gefördert wurde, bis dann schließlich genug Texte da waren, um „dies winzige und wertlose Bänddchen" zu füllen, das er dem Kanzler „als Geschenk darbringen" wollte. Notkers moderner Biograph, dem wir eine eingehende Würdigung dieses Dokuments verdanken, äußert sich über das Anliegen dieses Proömiums so:

„Notker schildert das Werden seines Hymnenbuches; aber schwerlich aus dem Bedürfnis, von sich selber zu erzählen. Das würde nicht herpassen, . . . Vielmehr dient dem Dichter die Erzählung als natürliche, plastische Form für das, was er zu erklären hat. Auf das Existenzrecht und einige Hauptgesetze einer Gattung will er hinweisen, die bisher nur durch unzulängliche Werke be-

[182]) Edward Schröder, über s. Neuausgabe von Otfrids Werk (1934) in Forschungen und Fortschritte VII, 30 (Okt. 1931).

[183]) Rabanus Maurus und dessen Schüler Bischof Salomon I. v. Konstanz.

[184]) Otfrid I, 1, 33 ff. Der Ausruf war hervorgerufen durch den Erfolg, den die Slawen-Apostel mit ihrer eigenen Liturgie 868 in Rom davongetragen hatten.

[185]) W. v. d. Steinen, Notkers Proömium an Liutward, in Die Anfänge der Sequenzdichtung, Z. f. Schweiz. Kirchengesch. 40. Jahr (1946), S. 195 ff. Dazu in v. d. Steinens Notkerbuch (s. u. S. 451) I, 154 f. und II, 9 f.

kannt — vielleicht gar kompromitiert ist. Er setzt voraus, daß der Leser etwas von Sequenzen weiß, keineswegs aber, daß er von ihnen Günstiges weiß. Indem Notker von seinen Bemühungen, seinem langsamen Fortschreiten und seinem endlichen Erfolge spricht, rechtfertigt er von innen her die Sequenz als Kunstform, eben als Hymne; ...“

Hier ist ein wesentlicher Punkt bezeichnet: das Aufgehen der Person in der Sache. Aber diese charakteristische Art der Selbstauffassung kann eine sehr verschiedene Bedeutung haben. Sie kann bedeuten, daß die Persönlichkeit gegenüber dem Werk und seinem Lehrgehalt nicht recht zur Geltung kommt: so ist es in der Regel in den Gelehrten-Autobiographien aus der islamischen Welt[186]), es kann darin aber auch ein Gefühl der Erfüllung der eigenen Bestimmung im Werke sich kundtun. Und das führt uns nun wieder zurück zu Alfred, dem englischen König, bei dem es uns schon verwunderte, von ihm ein literarisches Vorwort statt einer Tateninschrift zu bekommen. Wir haben von ihm noch ein anderes Selbstzeugnis und das reicht weit über den „Bedaschen Rahmen“ hinaus. Es findet sich gleichfalls in einer der von ihm durchgeführten Übersetzungen lehrreicher Bücher, aber nicht in dem Vorwort, sondern im Text, und der Text gab Gelegenheit dazu, weil das Buch ein Lebensbuch autobiographischer Art war: Boethius' Consolatio philosophiae. Wir haben dieses menschlich ergreifende und gedanklich hochstehende Werk des letzten römischen Vertreters der griechisch geborenen Philosophie an den Schluß der Geschichte der antiken Autobiographie gestellt[187]); jetzt begegnet es uns im Anfang ihres neuen Entwicklungsganges, 370 Jahre nach seiner Abfassung, in der Funktion, die es während des Mittelalters geübt hat: als ein beliebtes Erbauungsbuch, das den um die Selbsterkenntnis bemühten Menschen dazu verhalf, die im christlichen Glauben feststehenden Antworten auf die letzten Fragen an Hand der antiken philosophischen Gedanken über Gott und die Seele oder Tugend und Glück zur Klarheit zu bringen. Man sah jetzt in Boethius nicht mehr den römischen Staatsmann, der einer politischen Intrigue zum Opfer fiel, sondern einen Blutzeugen der katholischen Christenheit[188]), und münzte dementsprechend das Gedankengut stoischer und neuplatonischer Herkunft um. In König

[186]) Vgl. Rosenthal S. 11: „Das autobiographische Schaffen im Islam ist weniger an die Persönlichkeit als an die Sache gebunden. Die Erlebnisse des Einzelnen bieten nicht als solche an sich den Anreiz zu ihrer Mitteilung, sondern nur durch ihren allgemeingültigen lehrhaften Gehalt.“

[187]) Vgl. Band I[3], 701—4.

[188]) Ein erster Beleg dafür bei Ado von Vienne (gest. 875) in seiner Weltchronik, wo es heißt, daß Boethius und Symmachus pro catholica fide von dem Arianer Theoderich ums Leben gebracht wurden.

Alfreds Übersetzung ist diese Umdeutung im einzelnen nachweisbar[189]); er unterdrückt z. B. den antiken Gedanken des Fatum um der göttlichen Vorsehung willen und geht über die ethische Einsicht in den Selbstwert der guten Tat hinweg, um sich an die Glaubenslehre von der jenseitigen Vergeltung zu halten[190]) — eine Stellungnahme, die uns bei einem mittelalterlichen Menschen nicht verwundert, die aber weniger für die ethische als für die intellektuelle Gebundenheit des königlichen Interpreten bezeichnend ist. Von Bischof Rather, der mit ihm als sittliche Persönlichkeit gar nicht vergleichbar ist, aber ungemein scharfsinnig war, werden wir, nur ein halbes Jahrhundert später, die uns sympathischere Anschauung vorgetragen bekommen; er klagte sich dessen an, daß er die Sünden nicht aus Liebe zum Guten, wie die Alten, sondern nur aus Furcht vor der Hölle scheute[191]). Das sittliche Bewußtsein, das den König erfüllte, kommt in seinem Boethius-Buch in einer eigentümlich mittelalterlichen Weise zum Ausdruck. Bei seinem Versuch, die erhabenen Gedanken, die Boethius, der autoritative Denker, einst sich zum Trost von der Philosophie in Person vor Augen halten ließ, zu begreifen und in die noch ungefüge germanische Volkssprache zu übertragen, wurde er von der Interpretation des Textes fortgezogen zu Betrachtungen über die behandelten Fragen, und diese stellte er teils an Hand eines Kommentars, teils in selbständigem Nachdenken so gewissenhaft an, daß man von dem Buch hat sagen können, daß es „die reiche Individualität des großen Mannes auf das lebendigste und vollständigste abspiegele[192])". Dabei scheidet er aber nicht etwa kritisch die hinzugebrachten Gedanken von denen, die er im Text fand, sondern identifiziert sich unvermerkt mit dem antiken Autor, der sich selbst im Gespräch mit der Philosophie dargestellt hatte, und diese Verwechselung der eigenen Person mit der des Autors, in dessen Werk er einzudringen suchte, kommt auf einem der Höhepunkte des Werks zu einem bedeutsamen Austrag: da, wo Boethius von der sittlichen Entscheidung handelte, wird aus der Wiedergabe der Darlegungen des Philosophen ein Selbstzeugnis des Königs, der sich über seine Staatsführung und den ihr zugrunde liegenden sittlichen Willen äußert.

Boethius vergegenwärtigte sich an dieser Stelle die stoische Lehre von der Wertlosigkeit der vergänglichen Dinge, denen die unverständigen Menschen nachjagen als wären sie etwas Gutes: Reichtum, Ehre, Macht

[189]) Vgl. Karl H. Schmidt, König Alfreds Boethius-Bearbeitung. Göttinger philolog. Diss., 1934.

[190]) Ebenda S. 53 f., 56 ff., über Alfreds Ausführungen zum 4. Buch der Consolatio.

[191]) Vgl. unten S. 610.

[192]) Ebert, III, 247. — Eine ausführliche Zusammenstellung der Zusätze des Königs gab Sharon Turner, History of the Anglo-Saxons II³ (1820) p. 20—65.

und das sogenannte Glück überhaupt. Auf diese Mahnung antwortete er im Fortgang der Selbstbetrachtungen, die er in Form eines Zwiegesprächs mit der Philosophie durchführte:

„Du weißt selber, daß ich mich vom Ehrgeiz und dem Verlangen nach vergänglichen Dingen niemals habe beherrschen lassen, sondern ich wünschte mir nur Material, um handeln zu können, damit meine Tatkraft (virtus) nicht still läge und so das Alter käme[193])."

Diese Aussage des sittlichen Selbstbewußtseins des römischen Staatsmannes hat König Alfred so gut wie unverändert wiedergegeben, aber zwischen die zwei Hauptsätze, aus denen sie besteht, hat er folgende Ausführungen eingefügt:

„Sondern ich wünschte mir die nötigen Hilfsmittel und Materialien, um das Werk auszuführen, das mir aufgegeben war und das darin bestand, die Macht, die mir anvertraut war, in rechter Weise gut und geschickt auszuüben. Nun kann niemand, wie du weißt, das, was er vermag, ausüben und die Regierung führen, wenn er nicht die passenden Werkzeuge und das zu bearbeitende Material hat. Mit Material meine ich das, was zur Ausübung der Fähigkeiten erforderlich ist; so ist für einen König das Material und das Mittel für seine Herrschaft ein wohlbevölkertes Land, und er braucht Priester, Krieger und Werkleute. Ohne diese Werkzeuge kann, wie du weißt, kein König das, was er vermag, betätigen. Ferner muß er für seine Materialien, also die drei Gruppen, von denen ich sprach, die ihm zum Werkzeug dienen, Mittel zum Unterhalt haben, und diese Mittel sind: Land zum Wohnen, Vergabungen, Waffen, Nahrung, Bier, Kleidung und was die drei Gruppen sonst noch nötig haben. Ohne diese Mittel kann er seine Werkzeuge nicht in Ordnung halten und ohne diese Werkzeuge kann er keine von den Aufgaben erfüllen, mit denen er betraut ist."

An diesen nüchtern sachlichen Überlegungen über seine königliche Stellung beeindruckt uns das primitive Herrengefühl des Herrschers gegenüber den Untertanen ebenso wie die verstandesmäßige Rede von Zweck und Mittel, wo es sich um das menschliche Lebensverhältnis von Herrschaft und Dienst handelt. Wir spüren einen Ruck, wenn dann unvermittelt jener Satz des Boethius folgt, in dem das allgemein menschliche, dem individuellen Persönlichkeitsbewußtsein entsprechende Motiv angeschlagen wird: Betätigung der eigenen Kraft, nicht tatenlos altern! König Alfred hält diesen antiken Ton nun auch in seinen eigenen Ausführungen fest, mit denen er jetzt zu Ende kommt:

„Jede Macht und jede Fähigkeit altert schnell und man hört nie mehr davon, wenn sie nicht mit Wissen verbunden ist. Ohne Wissen kann keine Fähigkeit sich voll auswirken; denn was auch immer ohne das gehörige Wissen vollbracht

[193]) Boethius, Consolatio phil. II, prosa 7: 'Tum ego: scis, inquam, ipsa minimum nobis ambitionem mortalium rerum fuisse dominatam; sed materiam gerendis rebus optavimus quo ne virtus tacita consenesceret.

werden mag, es kann nicht als Können angesehen werden. Kurz und gut, ich darf sagen, daß es immer mein Bestreben gewesen ist, ein rühmliches Leben zu führen, solange ich am Leben wäre, und nach meinem Tode denen, die nach mir kommen, mein Andenken in guten Werken zu hinterlassen."

So läuft dieses schlichte Bekenntnis auf das „erste Prinzip heroischer Handlungen" hinaus, wie es der „Wunsch, eine gute Reputation zu genießen", nach Friedrichs des Großen Erklärung ist[194]). Die Reputation hängt von dem Werke ab, das der Herrscher vollbringt, nicht von der Stellung, zu der er geboren ist, zu dem Werk aber bedarf er des Wissens und Könnens, das gelernt und geübt sein will, ebenso wie der Machtmittel, des Besitzes von Land und Leuten, ohne die keine Regierung möglich wäre. Daß der König das Land, dessen er für seine „Werkzeuge" bedurfte, als sein „natürliches" Eigentum ansah, entspricht alter germanischer Anschauung, die sich, der frühen Zeitlage gemäß, auf erobertes oder herrenloses Land, auf Waldgründe und dgl. bezog, die uns aber auch noch im hohen Mittelalter in der Autobiographie eines hervorragenden Herrschers, Königs Jayme I. von Aragon, wiederbegegnen wird. Dagegen ist es eine antike philosophische Lehre, die im Mittelpunkt von Boethius' Selbstbetrachtungen steht, daß die Herrscherstellung sowie Rang und Ehren und Macht überhaupt, an sich nichts Gutes sind und daher ihren Inhabern keine Würde zu verleihen vermögen, sondern umgekehrt nur durch *deren* Güte und „Tugend" die ihnen gemeinhin zugeschriebene Ehrwürdigkeit erlangen[195]). Die Verbindung dieser beiden wesentlich verschiedenen Motive im Selbstgefühl des Königs würde als ein bloßes historisch-faktisches Beieinander erscheinen, wenn uns das Selbstzeugnis als ein Dokument für sich unter dem eigenen Namen des Herrschers entgegenträte. Wie er es in die fremde philosophische Schrift, deren Gehalt er sich anzueignen suchte, an einer geeigneten Stelle eingefügt hat, wird der innere Zusammenhang der verschiedenen Motive sichtbar. Er weiß sich mit seinem Boethius einig in dem Bewußtsein der Freiheit von Ehrgeiz und Machtwillen, aber zu der Lehre von dem unbedingten Wert der sittlichen Persönlichkeit vermag er sich nicht so leicht zu verstehen: das Positive, worauf es ihm ankommt, ist nicht die Betätigung der eigenen individuellen Kraft, sondern die rühmliche Ausfüllung der ihm angestammten Herrscherstellung. Diese „natürliche" Bindung des Selbstgefühls ist so stark und fest, daß er sich — im Angesicht der Philosophie, gleich seinem römischen Führer — über die konkreten, nicht in der Person, sondern in der Sache gelegenen Bedingungen für die Erfüllung der Auf-

[194]) Vgl. Band I[8], 282.

[195]) Boethius a. a. O. II, prosa 6.

gabe verbreitet, zu der er sich durch seine Geburt bestimmt wußte, und dann erst den philosophischen Gedankengang wiederaufnimmt, der ihm das menschlich schöne Bekenntnis über das Ziel seines Strebens eingibt. Der König konnte sein gewiß nicht geringes Selbstgefühl in dieser scheinbar unselbständigen Weise aussprechen — von dem Text der autoritativen Schrift ausgehend und wieder zu ihm zurückkehrend, ohne sein eigenes Ich ausdrücklich von dem des antiken Denkers zu sondern —, weil die Übersetzung keine bloß literarische Angelegenheit, sondern ein pädagogisches Unternehmen war, das ihm auch zur Selbsterziehung dienen sollte: durch den Versuch, das fremde Gedankengut sich anzueignen, erhob er sich selbst in die in dem Buch verkörperte geistige Welt wie in eine höhere Sphäre.

Wir haben in diesem Verhalten von König Alfred zu Boethius einen eindeutigen, von modernen Historikern mit Verwunderung beobachteten[196]) Fall eines psychologischen Phänomens vor uns, das wir gerade weil es uns so fremdartig anmutet, als charakteristisch für das Selbstbewußtsein des mittelalterlichen Menschen ansehen möchten. Von Karl dem Großen ist bekannt, daß er sich in dem Kreise gelehrter Männer aus aller Herren Ländern, mit denen er sich wie in einer schöngeistigen Akademie umgab, David nennen ließ, den Dichter der Psalmen ebenso wie den König von Israel im Sinne, während die anderen sich mit den Namen antiker Poeten, wie Vergil und Horaz oder auch Homer, schmückten. Es war das kein bloßes gesellschaftliches Spiel, sondern eine eigentümliche Stellung zu der geistig-geschichtlichen Welt bekundet sich in der Freude, die es den literarisch Gebildeten machte, die eigene Person mit der eines altehrwürdigen Repräsentanten des Lebensideals, dem man nachstrebte, zu identifizieren, wobei die berühmten Namen aus der klassischen Literatur das gleiche Gewicht hatten wie die aus der Bibel. In der autobiographischen Literatur begegnen uns weitere Fälle von solchen Identifizierungen, wie z. B. Rather sich in seiner Erstlingsschrift Origenes nannte, was man leicht als Pseudonymität mißversteht. Bei Karl dem Großen ist die positive Bedeutung des historischen Bezugs klar: er wurde als ein „neuer David" gefeiert, weil er in seiner Stellung zum Papst das theokratische Königtum Davids erneuert hätte. Oder besser, in mittelalterlicher Denkweise ausgedrückt: weil er die vorbildliche, normative Form oder den „Typus" des Königtums, der in der Geschichte Israels durch David repräsentiert ist, zu neuer Verwirklichung oder „Erfüllung"

[196]) Vgl. Ebert III, 246 über Alfreds Bearbeitung der Consolatio philos.: „Hier tritt seine Subjektivität noch entschiedener hervor, indem er sich in Gedanken an die Stelle des römischen Philosophen setzt ..., ja er tritt selbst in dem Buch an seine Stelle ..."

gebracht hatte. Damit stoßen wir auf eine eigentümlich mittelalterliche Geschichtsauffassung, die man als „Typologie" zu bezeichnen pflegt und die den Lesern mittelalterlicher Texte aus der damals vorherrschenden symbolischen oder „spirituellen" Bibelexegese bekannt ist.

Um diese uns fremdartige Auffassung durch Beispiele zu veranschaulichen: Isaaks Opferung durch den Erzvater galt als „Typus" oder „Figur" des Opfertodes Christi, d. h. als Vorform dieser Heilstat und zugleich Vordeutung auf sie. Oder: in der Erschaffung Evas, der Mutter der Menschen, aus einer Rippe Adams, den Gott dazu in tiefen Schlaf versenkt hat, ist der Todesschlaf Christi und die Entstehung der Kirche, der geistigen Mutter der Menschen aus dem sakramentalen Blut des Gekreuzigten präfiguriert und prophezeit. Oder ein historisches Beispiel, das von besonderem Belang ist, weil Dante es in der Divina Commedia ausgiebig verwendet hat: wenn im Buche Josua von der Hure Rahab in Jericho berichtet wird, daß sie den jüdischen Kundschaftern ihren Glauben an Jahwe bekannte, sich ihnen hilfreich erwies und deshalb bei dem Fall der verderbten Stadt von der Vernichtung, die alle andern traf, ausgenommen wurde zum Heil für sie und die Ihrigen, so war dieser geschichtliche Vorgang ein Vorbote des endgültigen Geschehens, das sich am Tage des Jüngsten Gerichts erfüllen wird: daß die Kirche der Gläubigen allein von der Verdammnis bewahrt bleiben wird. Allgemein gefaßt: durch die Heilstat Christi, die der ganzen Geschichte der Menschheit einen offenbaren Sinn und Zusammenhang vom Sündenfall bis zum Jüngsten Gericht hin gibt, haben auch alle einzelnen geschichtlichen Ereignisse eine bestimmte, nur nicht so offenbare, sondern verborgene Bedeutung gewonnen. Sie enthüllt sich dem Interpreten, der die Texte nicht bloß wörtlich nimmt, wo sie von bloßen Fakten handeln, sondern geistig, d. h. in ihrem Bezug zu dem zentralen heilsgeschichtlichen Geschehen. Dieser Bezug ist real und ideal zugleich: Präfiguration der endgültigen Erfüllung und prophetische Verkündung derselben. Von einem ausgezeichneten Vertreter der romanischen Philologie ist neuerdings erklärt worden, daß diese „typologische Interpretation" der Geschichte „das eigentliche Lebenselement der christlichen mittelalterlichen Dichtung bildet[197])". Sofern diese Interpretationsweise darauf hinausläuft, den Zusammenhang der Geschehnisse in einer Lebensgeschichte nicht in ihrem zeitlichen Verlauf, sondern in den Bedeutungsbezügen zu suchen, die durch einen idealen Mittelpunkt der Geschichte bestimmt sind, wird sich

[197]) Vgl. Auerbach, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Schriften und Vorträge des Petrarka-Instituts Köln II (1953). Dort die oben angeführten Beispiele, insbesondere die Dantestelle (Paradiso IX, 109—126).

uns eine analoge Auffassungsform im Bereich der Autobiographie in der religiösen Seelengeschichte darbieten, die im hohen Mittelalter ausgebildet worden ist. In unserem gegenwärtigen Zusammenhang handelt es sich um etwas noch Allgemeineres, Fundamentales: um die Sinnbildlichkeit der Geschehnisse, die zwischen den zeitlich getrennten Fakten derartige Bedeutungsbezüge in Form von Entsprechungen bis zur Einheit des Sinnes herzustellen erlaubt. Wir haben hier gleichsam die Innenseite jenes flächenhaften mittelalterlichen Geschichtsbildes vor uns, auf deren Außenseite sich die „Gemengelage" der heterogenen geistigen Mächte[198]) abzeichnete, die beim Aufbau dieser Welt des Mittelalters zusammenwirkten. Die Einebnung der Unterschiede der Zeiten, die beide Seiten des Bildes so fremdartig für uns macht, wird, möchten wir meinen, faßlicher, wenn uns die Identifizierung des Heterogenen, die man auf einen bloßen Mangel an historischer Perspektive zurückführen möchte, als etwas so Positives, Erlebniskräftiges vor Augen kommt wie in jenem Falle des englischen Königs, der bei der bloßen Übersetzung seines antiken Vorbildes in die angelsächsische Sprache sich selber findet und sein unverkennbar eigenes Selbstgefühl in dessen Namen ausspricht.

3

Wenn König Alfred in seinen Selbstzeugnissen die herkömmlichen Grenzen der von ihm verwendeten literarischen Form überschritt, so geschah das dank der Personalunion von Herrscher und Schriftsteller, also sozusagen zufällig. Aber ein solcher Fortgang lag nun auch im eigenen Sinne der geschichtlichen Entwicklung der „latinisierenden" Schriftsteller-Autobiographie. Diese Entwicklung, die sich durch die neuere Geschichte unserer Gattung bis zu Giambattista Vico und Goethe hinzieht, bahnte sich schon im frühen Mittelalter an, und zwar in einer zwiefachen Richtung, die, wenn wir recht sehen, der in den kommenden Jahrhunderten hervortretenden Teilung des geistigen Lebens in Scholastik und Mystik entspricht. Aus der Blütezeit der katholischen Mystik im hohen Mittelalter sind uns Bekenntnisse über die Entstehung eines der hervorragendsten Werke dieser religiösen Literatur oder, um in der eigenen Sprache der Mystiker zu reden, über den Empfang der göttlichen „Offenbarungen", überliefert, die in der Vorrede zu diesem Werk ihren Platz fanden[199]). Und von der bedeutendsten Autobiographie eines mittelalterlichen Mystikers, dem Buch „das da heißt der Seuse" werden wir sehen, daß

[198]) Vgl. oben Einleitung S. 40.

[199]) Vgl. unten: Hildegard von Bingen in ihrem „Scivias" betitelten Werk (um 1170).

der erste Entwurf dieser Seelengeschichte in einem einleitenden Kapitel enthalten ist, das Seuse für die lateinische Ausgabe eines seiner Erbauungsbücher ausgearbeitet hatte. Diese Funktion der Vorrede hat, will uns scheinen, eine symptomatische Bedeutung. Denn der Ausbreitung und Vertiefung dieses autobiographischen Formelements dürfte es zu danken sein, wenn in der im hohen Mittelalter mit der Mystik zugleich erblühenden epischen Dichtung Äußerungen des Dichters über sich und sein Werk Raum fanden[200]); denn eine solche Möglichkeit des Hervortretens der Subjektivität des Autors war dem Epos ursprünglich fremd. Im Hinblick auf diese bedeutsame Entwicklung ziehen auch schon kleine Keime des Neuen unsere Aufmerksamkeit auf sich.

Sie finden sich im Bereich der Schriftsteller-Autobiographie in dem Grenzgebiet zwischen Schriftstellerei und Dichtung, wo der verstandesmäßigen Einstellung zum eigenen Werk und der Konzentration des Interesses auf das zu überliefernde Wissen eine affektstarke, religiös bewegte Denkart gegenübersteht, in deren Hintergrund die im Mittelalter weit verbreitete Visionsliteratur auftaucht. Eine frühe Spur hiervon bietet sich uns wiederum in England dar: in der christlichen Dichtung angelsächsischer Zunge, die der in Prosa gehaltenen Übersetzungsliteratur, wie König Alfred sie förderte, vorausging, die aber auch schon unter dem Einfluß der antiken rhetorischen Tradition stand. Die Spur findet sich in einem Selbstzeugnis Cynewulfs, des ersten englischen Dichters (um 800), von dem uns Dichtwerke mit dem eigenen Namen des Verfassers überliefert sind — es sind stabreimende Übersetzungen christlicher Legenden aus dem Lateinischen. Wir verweilten schon bei ihm, als wir die reibungslose Verbindung der heterogenen Traditionen im England der Angelsachsen von der altgermanischen Dichtung aus ins Auge faßten[201]). Cynewulf, der seinen Eigennamen seinen frommen Lesern in Form von Runen angab und der in der Art der „heroischen Elegien" das Bild seiner Jugend zeichnete — das schön geschmückte Roß, auf dem er einherritt, die goldenen Gaben des Gefolgsherrn in der Methalle —, hat diese Selbstvorstellung in der antiken literarischen Form des Epilogs an sein letztes Dichtwerk, das die Kreuzfindung durch die römische Kaiserin Helena in Jerusalem behandelte, angefügt und, inhaltlich angesehen, in einer Weise, die direkt christlich anmutet, so daß man diesen Epilog als eine Art Bekehrungsgeschichte bezeichnet hat — „das erste Beispiel der Bekehrungs-

[200]) Zeugnis für diesen Zusammenhang gibt Chrétien de Troyes, der in dem Vorwort (d. h. den ersten 10 Versen) des Cligès, seines 2. großen Romans, seine Jugendwerke (Übersetzungen von Ovid, dann den Tristan) aufzählt: die Reputation dieser Werke ist die beste Empfehlung beim literarischen Publikum.

[201]) Oben S. 87 f.

Autobiographie auf englischem Boden"[202]). Aus dem Zusammenwirken des christlich-religiösen und des antik-literarischen Motivs dürfte sich erklären, daß dieser durchaus nicht bahnbrechende, sondern mittelmäßige Poet die in der epischen Dichtung herkömmliche Anonymität durchbrochen hat, womit er „unter den altenglischen Dichtern allein stand"[203]). Das religiöse Motiv, das bei der Angabe seines Eigennamens im Spiel war, ist hier offensichtlich, denn er hat in mehreren seiner Werke seinen Namen am Schluß genannt[204]) und immer in der gleichen Weise: die Verse, in die er die Runen eingefügt hat, geben seiner Sorge um das Heil seiner Seele Ausdruck, die ihn beim Denken an den Tod und an das Jüngste Gericht angesichts seiner Sünden erfüllte, und sie sollten die Leser veranlassen, seinen Namen in ihre Gebete einzuschließen. Wir stoßen hier, etliche Jahrhunderte vor der mittelhochdeutschen Dichtung, in der diese religiöse Form der Selbstvorstellung des Dichters weithin beobachtet worden ist[205]), auf ein klares Beispiel für sie und für das ihr zugrunde liegende Motiv, das im Mittelalter nicht bloß in der Literatur, sondern auch im Lebensverkehr eine große Rolle spielte. Es bekundete sich in ähnlicher Weise in Freundesbriefen. So bekennt z. B. einer der führenden Gelehrten aus der Zeit Karls des Großen, Abt Alkuin, der gewiß kein besonderer Sünder war, in Briefen aus seinem späteren Alter († 804) seine Furcht vor dem Tag des Gerichts, wo der Teufel als sein Ankläger auftreten werde, und er bittet den Freund um sein hilfreiches Gebet[206]). Und so begegnete uns denn auch, was die Herkunft des Motivs betrifft, die Bitte und Fürbitte bereits in der altchristlichen Literatur sowohl in Augustins „Konfessionen" als auch innerhalb des Bereichs der Schriftsteller-Autobiographie und zwar wiederum in dem hervorragendsten Produkt dieser Art, in Augustins Retraktationen[207]). Aber in dieser Spielart der autobiographischen Literaturgattung kann man nun auch sehen, wie hinter den Demutsformeln, in die die Nennung des eigenen Namens nach mittelalterlichem Brauch eingehüllt zu sein pflegt, der Autorenstolz hervorscheint. Mit Bezug auf Cynewulfs autobiographischen Epilog hat der englische Gelehrte, dem wir die Enträtselung der Runenverse verdanken, darauf hingewiesen, daß in dem Sündenbekenntnis des Bekehrten „in selt-

[202]) A. Brandl, S. 727 f.

[203]) Vgl. Kenneth Sisam, a. a. O. (oben S. 85) S. 320.

[204]) St. Juliana, St. Andreas (Apostelgeschichte).

[205]) J. Schwietering, Die Demutsformel usw., vgl. oben Anm. 127.

[206]) Alkuin, MGH epp. IV, p. 370 und 383, vgl. Sisam a. a. O.

[207]) Band I, 700 f. — Man braucht daher kaum zur Erklärung von Cynewulfs autobiographischem Epilog auf die Psalmen zurückzugreifen, wie Brandl tut, der auf Psalm 32 hinweist.

samem Kontrast damit ein unüberhörbarer Unterton von Selbstbewußtsein" zu spüren ist. Er möchte das aus dem germanischen Volkstum erklären:

„Tief im Herzen des Angelsachsen ist ein Bewußtsein des eigenen Wertes, das ihm die Formeln der Selbsterniedrigung schwer erträglich macht, die der keltischen Frömmigkeit natürlich sind. Nicht daß er sie unaufrichtig anwendete, aber nach seinem Gefühl bedürfen sie eines Ausgleichs."

Er beleuchtet das durch ein charakteristisches Beispiel aus einer Evangelienhandschrift, die aus jener Zeit stammt. Dort hebt der Glossator in der üblichen Weise an: „Ich, der Unwürdigste und erbärmlichste Presbyter Aldred ... ", aber am Rande bemerkt er dann, daß er „der vortreffliche Sohn von Telwyn, einer trefflichen Frau" sei. In diesem Sinne wäre Cynewulfs fromme Bitte zu verstehen. „‚Dies Gedicht', scheint er zu sagen, ist eine Frucht von Studium, Frömmigkeit und Kunst, die eure Fürbitte verdient[208])." Diese Interpretation dürfte nicht bloß für den angelsächsischen Dichter zutreffen, sondern eine weitgehende Verallgemeinerung vertragen. Bedenkt man dazu, welch Selbstgefühl seit alters der Skop wie der Skalde, sei es auch nur wegen seiner Kunst des Vortrags besaß, so wird es kaum abwegig erscheinen, bei Cynewulfs „unüberhörbarem" Verfasserstolz, obwohl es sich hier um Epik handelt, dieses spezifische Selbstgefühl und nicht nur allgemein die angelsächsische Volksart in Rechnung zu ziehen.

Uns interessiert an Cynewulfs Selbstzeugnis nun aber auch umgekehrt die positive Bedeutung des religiösen Motivs für die Selbstauffassung des Dichters, und diese Seite der Sache reicht, will uns scheinen, tiefer, denn sie betrifft sein Bewußtsein von der Quelle seiner Dichtkunst. Der autobiographische Epilog hebt folgendermaßen an[209]):

„In meinem Alter, nahe daran von hinnen zu scheiden wegen dieses gebrechlichen Körpers, habe ich das kunstvolle Gewebe der Worte zustande gebracht und wunderbar zusammengestellt, was ich oft in nächtlicher Mühsal, die Gedanken sammelnd, hin und her erwogen hatte."

Mit diesem stolzen Hinweis auf sein Werk beginnt er aber nur, um nunmehr sein Bewußtsein auszusprechen, daß er es göttlicher Eingebung verdankt. Zunächst bezieht sich das auf den Stoff, die Legende von der Auffindung des Kreuzes von Golgatha, diesem heiligen Ereignis, zu dessen Feier eines der großen Kirchenfeste bestimmt war. So fährt er fort:

„Ich wußte die Wahrheit über das Kreuz nicht recht, bis die Weisheit in ihrer erhabenen Herrlichkeit sie meinem Geiste offenbarte und sie mir nach und nach immer klarer werden ließ."

[208]) K. Sisam a. a. O. und dazu oben Abschnitt I, S. 90 und 135.
[209]) Elene 1237 ff.

Es war eine Offenbarung, obwohl er, wie er weiterhin angibt, die Geschichte von diesem „Zeichen des Sieges" Christi in Büchern gefunden und studiert hatte. Aber es handelt sich dabei auch nicht bloß um Stoff für seine Dichtkunst, sondern um diese selbst und damit um eine Wendung in seinem Leben. So fügt sich hier die „Bekehrungsgeschichte" ein:

„Ich war befleckt durch mein Tun, war im Banne der Sünde, von Sorge und Kummer gequält, bis der mächtige König mich zum Trost in meinem Alter in seiner Herrlichkeit mit seiner Lehre begnadete, sie mir in den Geist einflößte, sie mir in ihrer Schönheit offenbarte, meinen Leib von den Fesseln befreite, mir das Herz auftat und mir die Sangeskunst aufschloß, die ich frohgemut in der Welt ausgeübt habe."

So geht hier mit der Sorge um das Heil der Seele das Bewußtsein von der göttlichen Begnadung zusammen, durch die die dichterische Kraft entbunden wurde. Und dieses bei aller Rhetorik schlichte Zeugnis für die religiöse Deutung der dichterischen Inspiration führt uns nun weiter zurück. Von dem frühesten mit Namen bekannten altenglischen Dichter christlichen Glaubens, Caedmon (um 670), dessen fast gänzlich verlorenes Werk, ähnlich wie das von Cynewulf in Nachdichtungen biblischer Geschichten bestand, ist uns — durch Beda — ein Bericht über seine göttliche Berufung überliefert[210]), der vermutlich auf eine Erzählung Caedmons selbst zurückgeht. Danach hatte auch er in seiner Jugend, ja bis in sein vorgerücktes Alter, dem weltlichen Stand angehört, aber das gibt hier nicht Anlaß zu der typischen Klage über das üble weltliche Leben, sondern es handelt sich um etwas ganz Besonderes: er, der künftige Dichter, hatte während dieser ganzen Zeit „nie ein Lied zu singen vermocht"[211]). Das wird in überzeugender Weise veranschaulicht. Beim abendlichen Gelage — die Szene ist ein Klostergehöft, wo Caedmon als eine Art Knecht seine Dienste tat — wurde „oft zur Kurzweil beschlossen, daß alle der Reihe nach etwas singen sollten; dann stand er, sobald er sah, daß die Harfe an ihn kam, mitten vom Gastmahl auf und ging heim in sein Haus". Hieran knüpft sich die wunderbare Wendung. Als er wieder einmal in dieser Weise sich zurückgezogen hatte, wurde ihm in der Nacht — im Pferdestall, den er in den Tagen zu besorgen hatte — ein Traumgesicht zuteil:

„Es trat zu ihm jemand heran, der ihn begrüßte und mit Namen anredete: ‚Caedmon, singe mir etwas.' Worauf er antwortete: ‚Ich kann nicht singen; eben deshalb habe ich das Gastmahl verlassen und mich hierher begeben, weil ich nicht

[210]) Beda, Hist. eccl. IV, 24.

[211]) Nil carminis aliquando didicerat.

singen konnte.' Darauf jener von neuem: ‚Dennoch kannst du singen.' Nun er: ‚Aber was soll ich singen?' Sprach jener: ‚Besinge die Schöpfung.' Als er diese Antwort erhalten hatte, begann er auf der Stelle, Verse zum Lobpreis Gottes des Schöpfers zu singen, die er niemals gehört hatte."

Als er erwachte, „haftete alles, was er im Schlaf gesungen hatte, in seinem Gedächtnis, und er fügte dann noch mehr Worte, die zu einem Gottes würdigen Gedicht passen, nach demselben Versmaß hinzu". Es folgt die öffentliche Anerkennung seiner göttlichen Gabe. Er berichtete, was ihm geschehen war, noch am selben Morgen dem Gutsvogt, der führte ihn zur Äbtissin des Klosters, und als er ihr „in Gegenwart vieler gelehrter Männer" seinen Traum erzählte und das Gedicht vortrug, da „waren alle der Ansicht, daß ihm vom Herrn die himmlische Gnadengabe verliehen wäre". Man machte noch eine Probe: die Gelehrten trugen ihm auf, einen Text aus der heiligen Schrift, den sie ihm erklärten, „in poetische Form (modulatio) zu übertragen", und „am nächsten Morgen kam er mit dem besten Gedicht wieder". Daraufhin nahm ihn die Äbtissin „mitsamt seiner Habe" in das vornehme Kloster auf, und dort vollbrachte er sein dichterisches Lebenswerk, das nichts weniger bedeutete, als die Begründung der angelsächsischen Geistlichen-Epik. Er hat die ganze biblische Geschichte von Genesis und Exodus an, dann das Evangelium und dazu noch die Verkündung des Jüngsten Gerichts in seiner Muttersprache nachgedichtet. Wir erfahren auch von Beda, wie das vor sich ging: „die Äbtissin ließ ihn in der heiligen Geschichte Stück für Stück unterweisen, er aber behielt alles, was er so gehört und gelernt hatte, in seinem Gedächtnis und wandelte es ungeschmälert, wie ein Tier, das wiederkäut, in lieblichste Dichtung um." Die übermächtige Gewalt, unter der er sein Werk tat, soll durch diesen auffälligen Vergleich angedeutet werden. Beda hebt noch besonders hervor, daß „nach ihm viele im englischen Volk fromme Gedichte zu machen versuchten, aber keiner vermochte es ihm gleichzutun; denn er hatte nicht von Menschen und durch einen menschlichen Lehrer die Dichtkunst gelernt, sondern hatte die Gabe des Dichtens von Gott als Geschenk empfangen".

Hier haben wir eine wirkliche Berufungsgeschichte ursprünglicher Art vor uns. Die Geschichte spielt kurze Zeit nach der Bekehrung der Angelsachsen, die um 634 beendet war. Das Kloster, in das Caedmon aufgenommen wurde (um 670), war erst 657 gegründet worden: von der nordhumbrischen Prinzessin Hild, die es dann als Äbtissin leitete († 680). Von dem Schöpfungslied, mit dem Caedmon sein Werk begann, sind die ersten neun Verse erhalten, und zwar nicht bloß in Bedas lateinischer Umschreibung, sondern in der altenglischen Sprache. Es sind stabreimende

Langzeilen: das Versmaß der altgermanischen weltlichen Dichtung. Und auch die Sprachmittel, die Vermeidung prosaischer Worte usf. entsprechen diesem Stil; beide Grundzüge in Caedmons scheinbar naturwüchsiger Kunst weisen, wie ein sachkundiger Beurteiler erklärt hat, „auf Vorbilder aus der höheren, gepflegten Dichtung"[212]). Und so ist es auch, will uns scheinen, mit der Geschichte seiner geistlichen Berufung. Es dürfte eine erbauliche christliche Interpretation sein, wenn man die Hemmungen, die es ihm unmöglich gemacht hatten, bei dem Gesang an der Tafelrunde mitzutun, aus einer frommen Scheu vor weltlichen Liedern erklärte. Der Gegensatz der profanen und der biblischen Dichtung, der, wie wir später noch sehen werden, in der literarischen Bekehrungsgeschichte mittelalterlicher Poeten eine entscheidende Rolle spielt, war freilich damals auch in England aktuell. Abt Aldhelm von Malmesbury, ein hochverehrter und hochgelehrter Zeitgenosse Caedmons, setzte sich im Sinne der rhetorischen Tradition dafür ein, daß das Latein zur Literatursprache der Angelsachsen erhoben würde, verfertigte selber Proben für die durch den geistlichen Stoff zu heiligende antike Dichtkunst und suchte die Grundlage für die christliche Epik herzustellen, indem er ein Werk über die Metrik verfaßte. In der Vorrede zu dieser gelehrten Schrift rühmt er sich, der erste Poet germanischen Stammes zu sein, der ein solches Werk vollbracht habe — eine Ruhmestat ähnlich der Vergils, der die Hirtendichtung in die römische Literatur einführte. Man hat zu diesem Selbstlob bemerkt, daß es „wohl eins der ersten Selbstzeugnisse germanischen Kulturwillens in der mittelalterlichen Literatur sei"[213]). Aber dem steht die literargeschichtliche Wende gegenüber[214]), die an Caedmons Namen geknüpft ist. Es ist ein Selbstzeugnis anderer Art und auch ein anderer, unrhetorischer Typus der Dichterbiographie. Angesichts des ländlichen Milieus mag man an das uralte Motiv von der Dichterweihe des Hirten durch die Musen denken, das uns von Hesiod her geläufig ist[215]) und das der römische Satiriker Persius, einer der Schulautoren des Mittelalters persiflierte:

„Ich habe meine Lippen nie in Hippokrene getränkt, noch je auf dem Parnaß geträumt, so daß ich plötzlich als Dichter auftreten konnte[416])."

Anderseits dürfte es, angesichts der verschiedenen Einflüsse, die in jener Zeit bei der Begründung der neuen christlichen Literatur auf englischem

[212]) Heusler, § 108.
[213]) Curtius 455.
[214]) Vgl. Heusler a. a. O.
[215]) Vgl. Band I, 72.
[216]) Persius, Satiren, Prolog.

Boden zusammentrafen, auch nicht abwegig sein, an die altchristliche Legende über die Herkunft eines der wesentlichsten Stücke der Liturgie, des Wechselgesanges der Chöre, der sogenannten Antiphonie, zu erinnern; von ihr erzählte man sich seit der Spätzeit des Altertums, daß sie einem Jünger der Apostel in einer Vision offenbart worden war, in der er die Engel in dieser Weise Gott den Herrn im Wettgesang preisen hörte[217]). Aber am nächsten kommen wir wohl an die Quelle heran, wenn wir die Vorstellung von der dichterischen Inspiration in der geistigen Gegend aufsuchen, auf die Caedmons Erstlingswerk, das Lobgedicht auf den Schöpfer, hinweist, da es nach Art des altgermanischen Preisliedes geformt ist. Und in der Tat finden wir bei den Germanen der Wikingerzeit eine vergleichbare Vorstellung. Da erzählt ein kühner Recke, der zu einem berühmten Dichter geworden war, wie es dazu kam. Er trauerte um einen Gefährten, an dessen Grabhügel weilend, und wollte gern ein Preisgedicht auf ihn zustande bringen, aber er vermochte es nicht. Da erschien ihm eines Nachts der Verstorbene, von dem nahen Grabhügel kommend, im Traum und sagte ihm Verse, die der Beglückte, als er erwachte, aus dem Gedächtnis sich selber vortrug. Damit hatte er den Weg zu dem Dichterberuf gefunden, den er nunmehr frei ausübte[218]).

Das religiöse Grundmotiv des Selbstgefühls geistig schaffender Menschen, das uns hier in naiv-leibhaftiger Weise entgegentritt; die Erklärung des eigenen Werks aus göttlicher „Eingebung" im wörtlichen Verstande dieses Ausdrucks, ist auf der Höhe des Mittelalters in den „Offenbarungen der Mystiker zu voller Entfaltung gekommen.

4

Während hier der Gang der Entwicklung erst von ihrem Resultat aus, das auf die unscheinbaren Anfänge Licht zurückwirft, in seiner vollen Bedeutung sichtbar wird, läßt sich die andere Richtung der Schriftsteller-Autobiographie, die wir als *scholastisch* bezeichnen möchten, Schritt für Schritt verfolgen. In dieser Richtung liegt eine Gruppe von lehrhaften Schriften, die den regelhaften Studiengang behandeln, wie ihn die jungen Kleriker durchzumachen hatten. Diese literarische Behandlung erfolgte nicht selten in der Form einer Selbstdarstellung, als ob der Lehrer

[217]) So bei Sokrates, Historia ecclesiastica (um 440), VI, 8. — Ihm folgend Cassiodor, Historia tripartita X, 9, übernommen z. B. von Walafrid Strabo de exordiis etc. c. 26, vgl. W. v. d. Steinen, Notker S. 141.

[218]) Thorleif Jarl am Grabhügel von Hallbjörn, vgl. Thomas Bartholinus, Antiquitatum Danicarum etc. l. I, c. XI. p. 188 f.

an seiner Person die Bedeutung des durch ihn zu vermittelnden Wissens demonstrieren wollte; aber der pädagogische Bezug wirkte sich auch in der Weise aus, daß der Lehrer den Kursus mit einer ernst oder neckisch gemeinten Beschreibung seiner eigenen Person begann. Inhaltlich handelt es sich in diesen Schriften wiederum um die sieben „freien Künste", die wir bei Cassiodor als die „weltliche" Bildung festgelegt fanden, und die inzwischen zu regelrechten Schulfächern geworden waren. Der äußeren Form nach sind diese Kompendien oft in Versen abgefaßt, wohl zwecks leichterer Einprägung, aber auch, weil in der Rhetorenschule das Anfertigen von Versen als nicht so schwer galt wie die höchst anspruchsvolle Kunst der Prosarede. Für uns entsteht aus dieser mittelalterlichen Praxis die Schwierigkeit, solche in Versform gebrachten Produkte der Schulgelehrsamkeit angemessen zu bezeichnen. Wir können hier nicht von „Dichtung" reden, so wenig wie wir gemeinhin von mittelalterlichen „Autoren" reden dürfen; darin liegt eine gewisse Paradoxie, da das schöne deutsche Wort aus dem Klosterlatein entlehnt ist, wo das Verb: dictare die Bedeutung von „schriftlich abfassen" erhielt; wir sprechen statt dessen behelfsweise von „Poeten" und „Poemen".

Ein Poem dieser Art, in dem der Verfasser seinen Bildungsgang schildert, an 300 Verse lang, trägt geradezu den Titel: Scolasticus. Es stammt aus Deutschland, aus dem 10. Jahrhundert, wo unter den Ottonen die karolingische Bildungstradition nach einer Zeit des Verfalls wieder aufgenommen wurde. Der Verfasser, der sich mit seinem Vornamen — Walter — nennt, war ein Zögling der Domschule von Speyer. Er hatte sich dort so ausgezeichnet, daß er am Ende der Schulzeit, eben erst 18 Jahre alt, von dem Bischof von Speyer beauftragt wurde, die Legende des Märtyrers Christophorus kunstgerecht zu bearbeiten und zwar sowohl in Prosa — „nach Ciceros Vorbild" — als auch in Versen, „nach dem Vorbild Vergils". Das leistete er, wie er in dem Vorwort bemerkt, binnen zwei Monaten (i. J. 983). An die Spitze der poetischen Bearbeitung aber stellte er das zu einem förmlichen „Buch" ausgewachsene Proömium, dessen Thema durch den Titel „Scolasticus" angezeigt ist[219]). Da berichtet er von den acht Schuljahren, die er soeben erst absolviert hatte, in umständlicher Weise, aber nur auf die bekannten Lehrfächer hin: zu Anfang der Elementarunterricht, Lesen und Schreiben, und dazu das Psalmsingen, zwei Jahre lang; dann die Grammatik, d. h. der Unterricht

[219]) Vita et passio S. Christophori Martyris (MGH Poet. lat. V): Incipit primus libellus de studio poetae. Qui et scolasticus. Vorangeht ein „Prologus", an den Bischof von Speyer gerichtet, und eine „Praefatio", für den Leser bestimmt.

in der lateinischen Literatur, der vier Jahre dauerte; er zählt zehn Autoren auf[220]), die er oder vielmehr „man" dort las; denn es handelt sich um die normale Auswahl, die in den späteren, immer länger werdenden Listen der auctores als Grundstock wiederkehrt[221]). Es folgen die sechs übrigen „artes", die alle zusammen nur zwei Jahre beanspruchten, zusammengefaßt als die „philosophischen" Disziplinen, voran die elementare Logik unter dem Titel „Dialektik", dann die andern als „ihre fünf Schwestern"[222]). Von jedem dieser Schulfächer sucht er einen Begriff zu geben, und er gibt auch manche bemerkenswerte Einzelheiten, wie z. B. daß der Literaturunterricht mit einer Einführung in die antike „Mythologie" begann, die „die Herzen der Knaben ergötzte", und daß alsdann die Übungen im Verseschreiben den Schülern eine besondere Freude machten. Aber im ganzen erfährt man erstaunlich wenig Konkretes aus den seitenlangen Ausführungen, oder vermag es nicht herauszufinden aus dem Schwulst der Sprache, die, wie die gelehrten Kenner erklären, „dem Durchschnittsleser teilweise geradezu unverständlich ist[223])". Wir werden von dieser absichtlich „dunklen" Sprache alsbald eine Vorstellung bekommen: bei Bischof Rather, der ein älterer Zeitgenosse dieses „Dichters" war.

In eben diesem 10. Jahrhundert, das uns um Rathers willen besonders interessiert, begegnet uns in der byzantinischen Literatur, gleichfalls in der Bearbeitung einer Heiligenlegende, eine in Ichform gehaltene Darstellung des vorbildlichen Studienganges. Sie ist dem Lehrer des Heiligen, einem syrischen Mönch namens Kosmas in den Mund gelegt, der sich eben dadurch als der für ihn bestimmte Lehrer erwies[224]). Hier kommt der platonische Grundzug der im griechischen Osten des römischen Reichs gestifteten Verbindung des christlichen Glaubens mit der antiken Wissenschaft zum Vorschein. Die Rede des Mönchs beginnt mit dem Bekenntnis, daß er zwar den Tod nicht fürchte, denn er sei der Welt abgestorben,

[220]) Neben Vergil und Horaz und „Homer" (d. h. eine lateinische Kurzbearbeitung der Ilias, die man im MA so nannte), spätere lat. Dichter: Terenz, Persius, Juvenal, Statius, Lucan. Ferner Martianus Capella und Boethius.

[221]) Vgl. Curtius S. 56 — Über eine frühere Autorenliste (um 800) vgl. unten S. 429 (Theodulf).

[222]) Im Anschluß an Boethius' Übersetzung der „Einleitung in die Kategorien des Aristoteles" von Porphyrius.

[223]) Manitius a. a. O. II, 501 ff. einstimmig mit Strecker, dem Hg. in den MGH.

[224]) Vita Johannis Damasceni († um 749), von dem Patriarchen Johannes von Jerusalem, cap. IX. MPG 94, col 441 f.

aber doch *einen* Kummer habe. Was ihn bekümmert, erfahren wir erst am Schluß seiner Rede, die nun recht selbstbewußt fortgeht:

„Ich bin durch die ganze menschliche Weisheit hindurchgegangen, indem ich die Allgemeinbildung[225]) zur Grundlage nahm. In der Rhetorik übte ich die Zunge, in der Dialektik den Verstand ..."

Ehe er die weiteren vier artes[226]) aufzählt (die Grammatik bleibt unerwähnt, weil zu elementar), heißt es weiter:

„Ich studierte die Ethik, wie sie von dem Stagiriten und wie sie von Plato überliefert ist und die ganze Lehre über die Natur der Dinge soweit sie der Mensch zu erforschen vermag."

So ist hier die griechische Philosophie unter die „freien Künste" eingereiht, die ursprünglich bestimmt waren, zu ihr hinzuführen; ihr ist diese Stellung angewiesen im Sinne Origenes, des großen griechischen Kirchenvaters, der erklärt hatte, daß die Philosophie, die jene andern Wissenschaften als ihre „Gehilfinnen" betrachtete, nun selber „von uns Christen" als bloße Gehilfin des Christentums zu behandeln wäre[227]). Dem entspricht der Fortgang, den die Selbstdarstellung des hochgebildeten Mönchs nunmehr nimmt. Bei der Astronomie als der obersten von den philosophischen Wissenschaften angelangt, erklärt er sich über den Zweck dieses Studiums:

„Aus der Größe und Schönheit des Weltenbaus wollte ich auf dem Wege der Analogie eine annähernde Anschauung ihres Erbauers gewinnen. Denn wer eine klare Einsicht in den Bau der Welten besitzt, gewinnt eine klare Erkenntnis von der wunderbaren, alles übersteigenden Größe des Demiurgen."

Mit dieser Erinnerung an den kosmologischen Gottesbeweis, wie er in der Schulphilosophie genannt wird, ergibt sich von selbst die entscheidende Wendung:

„Von da wandte ich mich zu den Mysterien der Theologie, wie sie von den Hellenen überliefert und von unseren Theologen zur Klarheit gebracht ist."

Und nun fährt er fort:

„Davon erfüllt, bin ich noch nicht dazu gelangt, den daraus ersprießenden Nutzen einem anderen mitzuteilen und ein dem Vater ähnliches Kind durch die Philosophie zu erzeugen. Denn wie die meisten Menschen Kinder zu bekommen wünschen, um die Fortdauer ihres Geschlechts zu sichern, so trachten auch die der Philosophie Beflissenen, durch Belehrung und durch Einweihung

---

[225]) ἡ ἐγκύκλιος παιδεία (modern ausgesprochen: Enzyklopädie), was ursprünglich die „gewöhnliche" oder „geläufige" Bildung bedeutete, dann die spezifische Bedeutung gewann, wo es die in sich geschlossene Einheit aller Wissenschaften bezeichnet, vgl. Fuchs S. 41 f.

[226]) Arithmetik, Geometrie, Musiklehre, Astronomie.

[227]) Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa, 676; dazu F. Fuchs a. a. O. S. 43.

in die Mysterien Kinder zu erzeugen, damit das goldene, der Philosophie gehörige Geschlecht allzeit am Leben erhalten bleibe und die, die an dieser wunderbaren Geburt beteiligt sind, ewigen Ruhm erlangen."

Daß er noch keinen solchen geistigen Nachkommen hat, das ist der Kummer, der ihm die Tränen in die Augen treibt — und von dem er nun dadurch befreit wird, daß Johannes von Damaskus, der Begründer der Scholastik unter den griechischen Kirchenvätern, sein Schüler wird.

Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie der für die Kontinuität des geistigen Lebens grundlegende Bezug von Lehrer und Schüler, den Plato unter dem Zeichen des Eros gefeiert hatte[228]), mit der platonischen Philosophie — oder, was, recht verstanden, dasselbe bedeutet, Theologie — zusammen in das christliche Mittelalter einging. Wir werden alsbald, wenn wir die frühmittelalterlichen Ausdrucksformen persönlichen Lebens weiter verfolgen, Zeugnisse für die Innigkeit bekommen, zu der diese geistigste aller menschlichen Beziehungen in der klösterlichen Welt gedieh[229]). In unserm gegenwärtigen Zusammenhang, wo wir den Formen der Selbstdarstellung des Lehrers nachgehen, die mit der Mitteilung des Schulwissens dank der rhetorischen Tradition verbunden waren, bietet sich uns zum Vergleich ein in recht anderem Ton gehaltenes Selbstzeugnis dieser Art dar. Unter den literarischen Produkten, die aus dem schwäbischen Kloster St. Gallen in dessen Blütezeit, dem Jahrhundert nach Karl dem Großen, hervorgingen, findet sich ein anonymes Lehrgedicht „Über die sieben freien Künste", das so beginnt:

„Die Liebe zu dir, erlauchter Knabe, zwingt mich, wie ein Jüngling mich zu gebärden, obwohl wegen der schwachen Kräfte im faltigen Körper das Blut nicht mehr in die ältliche Haut strömt[230])."

Der Spott, mit dem hier der gewiß nicht allzu bejahrte Scholastikus sich selber bedenkt, war in dieser Klosterliteratur nichts Ungewöhnliches, nur daß er sich natürlicherweise mit Vorliebe gegen die Schwächen der Mitmenschen richtete, d. h. in dieser Schulatmosphäre gegen literarische Blößen, die sich manche Buchgelehrten wohl nicht allzu selten gaben, wenn sie ihr Latein nicht schrieben, sondern frei sprachen. Rivalität und Neid schärfte den Blick. Anlaß zum Spott gab in den „barbarischen" Ländern nördlich der Alpen das hochfahrende Auftreten von gelehrten Italienern,

[228]) Symposion 208 ff. Phaidros 276. Vgl. Band I³, 113.

[229]) Siehe unten die Versbriefe von Walafrid Strabo und Notker.

[230]) Versiculi de septem liberalibus artibus, MGH, Poet. lat. IV, 1 p. 339. Vielleicht ein Poem von Notker Balbulus, vgl. v. d. Steinen in seinem (unten S. 451 angeführten) Notker-Buch S. 495 und 520. — Inhaltlich ist das Lehrgedicht wieder ein Kompendium nach der Art von Martianus Capella.

die zur Zeit der Ottonen infolge der Wiederaufnahme der karolingischen Kulturpolitik als Lehrer nach Deutschland berufen wurden. Von einem solchen, seiner Zeit berühmten Gelehrten, Gunzo von Novara, einem Zeitgenossen Bischofs Rathers von Verona, hat sich eine Art apologetischer Selbstdarstellung erhalten, die er alsbald, nachdem er den deutschen Boden betreten hatte, verfaßte (965) und in Form eines Sendschreibens an die Mönche der Reichenau richtete, bei denen er gastliche Aufnahme gefunden hatte[231]). In diesem, von den Historikern vielbeachteten[232]) Schriftstück bilden auch wieder die lehrhaften Ausführungen über die sieben freien Künste[233]) sozusagen den Berufsausweis. Ein rechter Grammatikus muß, so erklärt Gunzo, auch in den anderen Disziplinen bewandert sein, denn sie bilden ein Ganzes. Aber voran geht diesem Lehrstück ein längerer, persönlich gehaltener Abschnitt, der zwischen Apologie und Polemik, Ruhmredigkeit und Satire geteilt ist. Er hatte Klage zu führen — das gibt er als Anlaß seines Schreibens an — wegen einer schweren Beleidigung, die ihm im Kloster St. Gallen angetan worden war, als er dort nach der Überquerung der Alpen Rast machte. Ehe er darauf eingeht, erinnert er die Leser daran, was für eine respektvolle Persönlichkeit er ist, und erzählt, „was ihnen gewiß schon zu Ohren gekommen ist":

„Der erlauchte König Otto hat oftmals die Fürsten von Italien mit aller Macht in Bewegung zu setzen gesucht, daß ich in dies Reich entboten würde. Aber ich bin niemandem derart untertan und mein Vermögen ist auch nicht so gering, daß ich gezwungen werden könnte; so wandte er sich mit seiner Bitte an mich und er erhielt von mir das Versprechen oder vielmehr die Versicherung, daß ich kommen würde."

Es war von ihm eine Gefälligkeit, ein Liebesdienst: er wollte die Bildungsgüter, munera litterarum, an denen es ihm, wie man weiß, nicht mangelte, freigebig austeilen. Und nun der Empfang im Kloster St. Gallen: frostig, statt der gelehrten Unterhaltung, die er erwartete, ein hinterhältiges Schweigen, das aber unterbrochen wurde, als ihm beim Reden ein Versehen passierte und er einen falschen Casus gebrauchte (einen Akkusativ statt des Ablativ); da erdreistete sich ein „Bürschlein", das zwischen den Oberen hin- und herging, zu sagen, „ich alter Mann verdiente dafür Hiebe wie ein Schüler". Der „Kuttenträger" — denn den Namen Mönch verdiente er nicht — sagte das „in liederlichen Versen, um so sein Wissen zu zeigen". Als ob es eine Kunst wäre, schlechte Verse

[231]) Gunzo Novarensis, epistula ad Augienses fratres MPL 136, col. 1283—1302.

[232]) Histoire littér., t. VI, 386 ff. — A. Ebert a. a. O. III, 370—372. — Novati, L'influsso del pensiero latino etc. p. 31 ff. — Taylor I, 248 f. — Curtius S. 41.

[233]) Gunzo, ib., col. 1294—1301: De grammatica — De dialectica — De rhetorica usf.

zu machen! Diesen Schimpf konnte er nicht auf sich sitzen lassen. Die Abwehr gibt ihm Gelegenheit, seine Gelehrsamkeit zu zeigen, indem er ganze Haufen von Stellen aus den lateinischen Klassikern sowie aus der Vulgata anführt, wo Vertauschungen von Casus zu finden seien. Die Sache hatte eine gewisse Aktualität, da das gesprochene Latein gerade an diesem Punkte von der gelehrten Schriftsprache abwich; Gunzo bemerkt das ausdrücklich: als er noch jung war, wäre er „durch den Gebrauch der Volkssprache behindert" worden, die „dem Lateinischen nahesteht"[234]). Sein Selbstgefühl wird dadurch nicht erschüttert, sondern zeigt nun erst sein eigentliches Fundament:

„Bei meiner Ankunft brachte ich fast hundert Bände Bücher mit, Waffen des Friedens..., darunter waren des Martianus Wahrheit über die sieben freien Disziplinen, Platos kaum verstandener Tiefsinn im Timäus, Aristoteles' Dunkelheit in dem Buche Peri hermeneias, an das man sich in unseren Zeiten kaum heranwagt, und die Hoheit von Ciceros und Aristoteles' Topica[235])."

Er hatte erwartet, daß die St. Galler über diese auctores Belehrung von ihm würden empfangen wollen; statt dessen solche Bagatellen! In die Ruhmredigkeit mischt sich der Spott, der nichts weniger als gutartig ist. Eine wahre Lauge ergießt sich über den tückischen Abt, der dem naseweisen Klosterschüler Beifall zollte, statt ihn zurechtzuweisen. Er wechselte mit dem jungen „Kuttenträger" verfängliche Blicke wie die Turteltauben[236])! Wir bekommen eine satirische Abschilderung seines Äußeren, der „Accidentien seiner Person, die seiner Tücke entsprachen": die Gesichtsfarbe wie das geringste Metall, gekräuseltes Haar, die Kutte unnötig fein, mit Pelz besetztes Schuhwerk[237]). Und nun ein besonderer Witz. Gunzo nennt ihn, der Eckehard hieß, Achan, das ist der Name des Diebes, der bei der Eroberung von Jericho aus dem Tempelschatz eine goldene Spange, 100 Silberschillinge und einen babylonischen Mantel gestohlen hat[238]). Dieser „Eigenname stimmt zu den Taten" des Abtes, er ist mit dem Dieb identisch — durch Seelenwanderung.

„Jener hat das Gemeinwesen bestohlen, er aber hat einen noch viel größeren Diebstahl am Gemeinwesen beabsichtigt, als er versuchte, mich von meiner Fahrt abzubringen. Wie groß der Schaden gewesen wäre, den er damit dem Reich hat zufügen wollen, wird er vielleicht noch selber einsehen, sobald er erfährt, welchen Nutzen ich durch mein Kommen gestiftet habe[239])."

[234]) Usu nostrae vulgaris linguae, quae latinitati vicina est, 1286 D.
[235]) ib. 1293 B.
[236]) ib. 1286 A. — Über die Verbreitung der Knabenliebe („Sodomie") im MA. vgl. Curtius S. 421 f.; im german. Altertum: Hoops Reallexikon I, 452 und Heusler, § 88.
[237]) ib. 1291 B.
[238]) Jos. 7, 21.
[239]) Gunzo a. a. O. 1292 D.

Bei diesem literarischen Produkt dürfte die Inszenierung nicht rein für den Zweck der Selbstanpreisung erdichtet sein, sondern eine faktische „Klagesache" zugrunde liegen[240]), wenn die Geschichte von Gunzos Empfang in St. Gallen auch schwerlich so ernst zu nehmen ist wie die Historiker gemeinhin meinen. Anders ist es bei dem für uns aufschlußreichsten Produkt dieser Art, das aus etwas späterer Zeit (um 1047), aber gleichfalls von einem der Wanderlehrer aus Oberitalien stammt, die den literarischen Verkehr zwischen ihrem alten Kulturland und dem Deutschland karolingischer Richtung vermittelten: Anselm aus Bisate (bei Mailand) oder, wie er selbst zum Zeichen seiner Kunst der Meisterschaft in der aristotelischen Schul-Logik sich nannte, *Anselmus Peripateticus*. Die Schrift trägt den anspruchsvollen, modisch-griechischen Titel: Rhetorimachia (Rednerkampf)[241]). Damit ist die literarische Absicht der Schrift angezeigt, die in der Schaustellung der eigenen Beredsamkeit besteht; eine Absicht, die uns von der antiken Rhetorik her als Motiv einer besonderen literarischen Gattung, der Prunk- oder Schaurede (epideixis) bekannt ist. Aber der Titel deckt zugleich ein nicht allzu großartiges pädagogisches Unternehmen: die Schrift sollte, wie die Vorrede ausführt, als eine Art Übungsbuch, als eine „Schatzkammer von Beispielen" für den Rhetorikunterricht dienen; die in der antiken rhetorischen Theorie besonders durch Cicero festgelegten Regeln, Redefiguren und Fachausdrücke dieser Kunst sollten zusammen mit denen der elementaren Logik wie vor allem dem Satz des Widerspruchs in der praktischen Anwendung vorgeführt werden, damit die Nützlichkeit dieser Disziplin demonstriert und die Behauptung, sie sei allzu schwer zu erlernen, widerlegt werde. Insofern haben wir hier wieder eins der geläufigen Kompendien vor uns, nur daß hier nicht alle 7 artes behandelt werden, sondern nur die drei niederen: die Rhetorik zusammen mit Grammatik und Dialektik, das sogen. trivium, während die höhere Gelehrsamkeit außer Betracht bleibt. Statt der Allgemeinbildung, die zum Studium der Theologie vorbereitete, handelt es sich hier um die Vorbereitung für einen profanen Beruf, den des „orator", der nur nicht mehr wie in der antiken Demokratie als politischer Redner und Publizist, sondern bloß als Advokat auftrat, dafür aber von der herrschenden Schulbildung her die Rolle des Disputanten über logische, juristische und sonstige Themen hinzugewonnen hatte[242]).

[240]) Causa querelae, ib. 1293 B.

[241]) Anselm der Peripatetiker, hg. von Ernst Dümmler (1872), dort S. 15—56: Anselmi Peripatetici Mediolanensis ecclesiae filii Rhetorimachiae libri III.

[242]) Eine Disputation von Anselm in Frankreich mit dem Thema: Gibt es ein Mittleres zwischen dem bejahenden und dem negativen Urteil wird in der Rhetorimachia mitgeteilt a. a. O. S. 55 ff.

In Italien war dieser Beruf schon seit dem 9. Jahrhundert fast ausschließlich in der Hand von Laien, wie denn überhaupt auf diesem alten Kulturboden und in dem dort in den Städten emporsteigenden Bürgertum im Unterschied zu den Ländern nördlich der Alpen die Laien einen Anteil am Bildungswesen hatten. Es gab dort außer den öffentlichen Schulen, die an die Kathedralen oder die Klöster angegliedert waren, auch private, die von „Grammatikern" geleitet waren und von den Söhnen der Adligen besucht wurden. Diese widmeten sich dem Studium nicht durchweg mit der Absicht auf eine kirchliche Laufbahn. Der Einfluß des Laienelements machte sich, so beschränkt er auch war, in dem Auftreten der Gelehrten geltend[243]).

Anselmus war kein Laie, sondern gehörte zu dem Klerus von Mailand, und er strebte sogar nach einem Bischofssitz. Aber die freiere geistige Haltung ist auch bei ihm zu spüren. Er vertritt für uns eine ganze Klasse von italienischen Klerikern, die uns sonst nicht mehr greifbar sind, da sich keine literarischen Zeugnisse von ihnen erhalten haben, die aber eine beträchtliche Rolle im geistigen Leben jener Zeit gespielt haben müssen, nach den Angriffen zu urteilen, mit denen sie von den mönchischen Führern der religiösen, gegen die allgemeine Verweltlichung gerichteten Bewegung bedacht wurden[244]). Diese repräsentative Bedeutung dürfte auch den persönlichen Zügen zukommen, die uns an Anselms Schrift interessieren. Eine Lehrschrift, gewinnt sie doch einen Bezug zur Autobiographie durch die Verbindung der pädagogischen Absicht mit dem literarischen Anliegen der Schaurede. Auch das erinnert uns wieder an die antike, von den Rhetoren getragene Literatur, wo die Selbstvorstellung in der Vorrede zu literarischen Darbietungen nichts Ungewöhnliches war[245]). Aber diese ‚späte' hellenistische Sitte erscheint hier in einer frühzeitlichen geistigen Lage, von der allgemein gilt, daß in ihr der Gehalt der Lehre noch nicht so von der Person des Lehrers abgelöst war wie es für uns durch unseren Begriff vom rein sachlichen Wissen der Fall ist. Und Anselm hat diese personale Gebundenheit der Lehre noch geflissentlich verstärkt. Er hatte den ingeniösen Einfall, als Paradigma für die Anwendung der von den Schülern zu erlernenden Regeln der Logik und Rhetorik einen Streitfall zu konstruieren, bei dem es um seine eigene Person und Reputation ging. Er macht die Fiktion, es seien ehrenrührige, seinen Charakter und Lebens-

[243]) Novati p. 219, 231. Vgl. Montecelli ‚Ratherio vescovo p. 75 ff. In Pavia z. B. war Gelegenheit zum Studium des „Barbaren-Rechts" von der Zeit der Langobardenherrschaft her. Auch das Medizinstudium bildete sich aus.

[244]) Vgl. J. E. Endres, Forschungen z. Gesch. der früh-ma. Philosophie. III. Einseitige Dialektiker. In Bäumkers Beiträgen XVII (1915), S. 35.

[245]) Vgl. Band I s. v. Prolalie.

wandel betreffende Angriffe gegen ihn gerichtet worden, die er abwehren müsse. Die Abwehr erfolgt mit dem altbewährten Kampfmittel der Retourkutsche. Anselm trifft jedoch dabei, ehe er diese Fiktion durchführt, in der Vorrede alle Vorsichtsmaßnahmen, um zu verhindern, daß diese Anklagen, die die Schrift füllen, etwa ernst genommen würden. Als den bösen Verleumder, auf den die Anklagen zurückfallen, führt er einen Vetter von sich an, den er mit Namen nennt (Rotilandus) und als den besten Mann seiner Zeit rühmt; er erklärt dazu ausdrücklich, er habe „über ihn sehr viel Unwahres beigemischt." Noch mehr, er gibt das Prinzip an, nach dem er bei dieser „Beimischung von Unwahrem" verfuhr: Sache des Rhetors ist „nicht sowohl der Beweis der Wahrheit als vielmehr des Wahrscheinlichen[246])". Hier stoßen wir auf die Nachwirkung der aristotelischen Theorie, nach der das Mögliche höher steht als das Wirkliche und daher die Dichtung „philosophischer" ist als die Historie[247]) — eine Theorie, von der die antiken Rhetoren, als sie sich der Geschichtsschreibung bemächtigten, Gebrauch machten, indem sie statt der Wiedergabe des wirklich Geschehenen typische Schilderungen wie in der Poesie brachten[248]). Der „Peripatetiker" des XI. Jahrhunderts hält sich bei jener prinzipiellen Erklärung augenscheinlich an Lehren Ciceros, wonach die Rhetoren, wenn sie Geschichte schreiben, um des Effektes willen lügen dürfen, wenn sie sich nur in den Grenzen des Wahrscheinlichen halten[249]).

An der Schwelle der Neuzeit, die die schlichte historische Tatsachenwahrheit in ihr Recht einsetzen sollte, bekommen wir hier ein Exempel für die Fortdauer der entgegengesetzten, für die Vorherrschaft der Rhetorik charakteristischen Einstellung. Wenn Anselmus als Form für seine Selbstverherrlichung die Verteidigung gegen fingierte Angriffe wählte, so befolgte er damit — gewiß ohne es zu wissen — die Technik des Isokrates[250]); er übt sie sogar noch um ein gut Teil raffinierter aus, indem er seine Verteidigungsrede und Gegenanklage zu einem Musterstück der Advokatenkunst ausgeformt hat, deren Meister zu sein, er sich rühmt.

Aber dieses Rhetorenkunststück hat nun doch ein spezifisch mittelalterliches Gepräge: durch den Humor, der dabei am Werke ist. Die er-

[246]) ib. Vorrede (epistola ad Drogonem phylosophum), p. 19: Quia non potius veritatem probat facultas rhetorica sed verisimilitudinem.

[247]) Aristoteles, Poetik 9, vgl. Band I, 193.

[248]) Vgl. H. Peter, S, 164 (über die Isokrates-Schüler Ephoros und Theopomp).

[249]) Cicero, Brutus, c. 11: Quoniam quidem concessum est rhetoribus ementiri in historicis, ut aliquid dicere possint argutius. — De inventione I, 21: Probabilis est narratio, si in ea videbuntur inesse ea quae solent apparere in veritate.

[250]) Vgl. Band I, 171 f.

fundenen Geschichten, die Anselm „beimischt", um seinen Ankläger zu diskreditieren, gehen ins Farcenhafte. Wir hören von einer Liebesbeschwörung, zu der sich Rotland hinreißen ließ, auf einem Friedhof zur Mitternacht, von einem Versuch, Tote aufzuerwecken, mit einer hebräischen Zauberformel, ein Sarazene als Nekromant; von einem Stelldichein in der Fastenzeit, wo aber die spröde Schöne sich weigerte, dem Lüsternen zu Willen zu sein, ehe ihr die Morgengabe gesichert ist; von der verderblichen Wirkung, die dabei eine Maultierklaue hatte usf. Zwischen dem Spott über die abergläubischen Vorstellungen, in denen sich die Fortdauer heidnischer Bräuche verrät, und der hie und da an den Decamerone erinnernden Fabulierlust tritt in komischem Kontrast die ernste Miene des Magisters hervor, der an den erzählten Geschichten eine rhetorische oder juristische Lehre exemplifiziert und z. B. zu der nächtlichen Szene im Schlafgemach der Widerspenstigen Stellen aus dem Corpus juris über Eheversprechen, Morgengabe und dgl. zitiert[251]).

Und dieser Humor ist nun auch in der Selbstdarstellung zu verspüren, die eine Nebenabsicht dieses scholastischen Lehrbuches ist. Anselm erklärt sich darüber in der Vorrede. Er wendet sich da im voraus gegen die abschätzige Kritik, die sein Buch bei seinen „neidischen" Berufsgenossen oder, wie er sagt, seinen einstigen „Mitschülern" finden werde: sie sollten sich lieber über die nützliche Arbeit, die er getan hat, freuen.

„Und sie sollten es mir nicht als Anmaßung auslegen, daß ich in dieses Werk eine Lobpreisung meines Geschlechts und auch meiner selbst eingefügt habe. Denn ich habe das nicht aus Anmaßung getan, und die, die meine Scherzlust kennen, werden mich nicht mit dem Makel der Anmaßung beflecken[252])."

Es ist wichtig, das zu bemerken, weil der ungewöhnlich starke, unverdeckte Ausdruck des Selbstgefühls, der uns hier begegnet, leicht zu ernst genommen wird und dann dazu verleitet, die geschichtlichen Ebenen zu verwechseln und im Italien des frühen 11. Jahrhunderts Renaissanceluft zu wittern[253]). Vielmehr ist hier zu sehen, daß damals, etliche Jahrzehnte vor der Begründung der ersten Universitäten in Europa, ein Redner und Schriftsteller, der seinem Stande nach ein Kleriker war, bereits ein professorales Gebaren und Selbstgefühl zur Schau trug, wie es dann

[251]) Rhetorimachia, ib. p. 48 f.

[252]) ib. 20, 21: Non enim arrogantie causa effeci neque, qui iocosum sermonem meum noverunt, arrogantie nota me maculabunt.

[253]) So Dümmler a. a. O. p. 8: „Nur in dem Zeitpunkte einer mehr weltlichen Bildung vor dem Siege der Gregorianischen Ideen ... war ein Werk wie der Rednerkampf möglich, das wurzelnd in den klassischen Studien uns mit seiner lebensfrohen Weltansicht ebenso an die humanistischen Kreise des 15. Jahrhunderts erinnert, wie auch das so stark ausgeprägte schriftstellerische Selbstgefühl Anselms — in einer Vision läßt er die Seligen und die Musen sich um seine Person streiten — dem Mittelalter sonst fremd ist." Ähnlich Taylor I. 260.

bei den berühmten Hochschullehrern von Bologna und Paris im 12. Jahrhundert die Regel war. „Wir Redner", sagt Anselm, als ob er zu einer Zunft gehörte, und erläutert diese Berufsbezeichnung:

„die wir es vermögen, unvermutete Anschuldigungen und derartige Insulte von uns und andern abzuwehren und auf die Ankläger zurückfallen zu lassen[254])."

Noch nicht in akademischer Bahn standesmäßig festgelegt, erfolgt der Ausdruck dieses enormen Selbstgefühls mit einem Anflug von Lächeln. Es ist schon auffällig genug, daß Anselmus seinen Eigennamen entgegen der üblichen Zurückhaltung, wo immer er nur kann, anbringt, wohl dreißigmal auf den knapp 40 Seiten; gelegentlich spricht er sogar attributiv von der Anselmina eloquentia[255]), die den Sieg über den Gegner davongetragen habe. Aber nach jener Erklärung von ihm muß man als scherzhaft gemeint auch das Glanzstück der Schrift ansehen, das ein Äußerstes von Prahlerei enthält. In dem mittleren der 3 „Bücher", in die die Schrift eingeteilt ist, setzt er neu ein, mit einem besonders kunstvollen Eingang: einem Traumgesicht, bei dem er sich nach „Elysium" entrückt fand. Aber wenn man daraufhin eine der zeitüblichen Jenseitsvisionen von Himmelsfreuden oder Höllenstrafen erwartet, so wird man angenehm enttäuscht. Er erzählt statt dessen, daß ihm im Himmel der verstorbene Vater von Rotilandus begegnete und sich bei ihm über die Untaten seines entarteten Sohnes beklagte, um ihn zu bitten, sich dieses „größten Verbrechers" anzunehmen. Auch andere selige Geister aus der Schar der Heiligen kommen auf Anselm zu, um ihn, ihren Nachkommen, zu begrüßen — mit Küssen, die, als er sie den ätherischen Leibern erwidern will, in die Luft gehen. Aber dann kommt ein anderes Bild. Drei wunderschöne Jungfrauen erscheinen, um ihn aus den Armen der Heiligen zu reißen und ihre Rechte auf ihn geltend zu machen; es sind die Dialektik, Rhetorik und Grammatik, das verkörperte trivium. Bei dem Wortstreit, der sich zwischen ihnen und jenen Heiligen erhebt, erwacht Anselm. Er bekreuzigt sich mit einem Miserere mei, deus!, aber er ist nüchtern genug, um sich zu überlegen, ob er, wenn ihm die Wahl freistünde, „lieber bei den Heiligen oder bei den Jungfrauen verbleiben" würde. Am liebsten würde er es mit beiden zugleich halten. Leider ist das nicht möglich, er muß sich entscheiden. „Ich entscheide mich für die Jungfrauen . . . "

In diesen amüsanten, mit Hilfe antiker Reminiszenzen zurechtgemachten[256]) Traum hat Anselm die Selbstverherrlichung hineingesetzt, bei der

[254]) ib. 22, 14 ff. und 26, 23: Pudeat in nostro velle numerari collegio, quem nondum norit preceptor meus Cicero.

[255]) ib. 48, 1.

[256]) Die Dialektik „berührt mit ihrem Scheitel die Sterne" (p. 40, 8), wie die Philosophie in Boethius' Consolatio, vgl. Band I, 704. Der Streit um ihn erinnert an den Traum Lukians, vgl. Band I, 386 ff.

man im einzelnen schwanken mag, was daran Ernst, was Scherz ist. Uns kommt es auf die dabei leitenden Kategorien an und auf den Grad der Individuation. Das erste ist die äußere Erscheinung. Von dem seligen Vater des von ihm verspotteten Vetters läßt er sich so begrüßen[257]):

„Als den Sproß eines großen Geschlechts kennzeichnet dich die ragende Gestalt, das gesenkte Antlitz, das engelgleiche Aussehen, der züchtige Blick, die Schönheit, die ein wahres Ebenbild Gottes ist."

Zu der Statur kommt noch der gemessene Gang als Zeichen der Vornehmheit hinzu. Das ist gewiß kein Selbstporträt, sondern ein Idealtypus. Aber wie verschieden, bis zum Gegensatz, ist dieses Wunschbild von dem, das einst, beim Übergang von der Antike ins Mittelalter, auf eben diesem italienischen Boden Cassiodor, der Verfechter der literarischen Bildungstradition gezeichnet hatte, als er die Träger dieser Tradition, zu denen er die Insassen der stillen Klöster ausersehen hatte, vor Augen führte, wie sie auftreten sollten, wohl auch gemessen einherschreitend mit gesenktem Blick, aber einen jenseitigen Glanz in den von Tränen umflorten Augen! Er sah die „weltlichen Studien" als Vorbereitung zur Theologie an, gleich dem griechischen Kirchenvater Origenes und seinen byzantinischen Nachfolgern. Bei dem „Peripatetiker" Anselm steht die literarische Kultur zwar auch noch nicht im Dienste der Ausbildung der Persönlichkeit, aber bei ihm kommt dem Mönchtum gegenüber der Stand der Weltgeistlichen, von denen die „freien Künste" gleichfalls gepflegt wurden, als etwas Eigenständiges mit seiner weltfrohen Gesinnung zur Geltung. Das zeigt sein „Traum", in dem er sich nun weiter im Elysium recht irdischer Lebensgüter rühmt. Zunächst nimmt er das Kompliment auf, daß seine Schönheit ein Zeichen seiner adeligen Abstammung sei; als Antwort auf diese schmeichelnde Begrüßung gibt er seinen Stammbaum an, in aller Ausführlichkeit, zurückreichend bis zum Ur-Urgroßvater seines Vaters. Das ist, soweit wir sehen, etwas Singuläres in der autobiographischen Literatur des europäischen Mittelalters sowohl wie der Antike[258]). Gleich stolz wie auf den alten Adel aber ist er auf die große Stellung seines Geschlechts in der kirchlichen Hierarchie; er zählt fünf Bischöfe auf, die zu den Ahnen seines Vaters gehörten und fast ebensoviel aus dem Geschlecht seiner Mutter, auf deren „hohes Ansehen und Rang, Würde und Ruhm" er schon vorher zu sprechen kam[259]). Er schließt daraus auf eine „Prädestination" seiner Familie, derart, daß „einer von

[257]) ib. 36, 20: Magni quidem generis te notat dignitas corporis; facies humilis, aspectus angelicus, vultus ipse pudoris, forma quidem speciei vere plasma dei.

[258]) Etwas Ähnliches kennen wir nur aus der Autobiographie des Josephus, vgl. Band I, 339. In der islamischen Welt ist es nichts Ungewöhnliches, wenigstens beim Adel, vgl. F. Rosenthal a. a. O. z. B. S. 26.

[259]) ib. 31, 2: honestas maxima, amplitudo, dignitas et gloria.

den Unsern, wenn er Kleriker wird, auch einmal Bischof werden wird[260])." Das dürfte ernst gemeint sein, wenn auch nicht als Feststellung eines Faktums, sondern als Äußerung eines Wunsches. Er hat die Schrift, gewiß nicht umsonst, dem regierenden Kaiser, Heinrich III. gewidmet[261]); auf der „Gelehrtentournee", die ihn nach Burgund und Deutschland führte, verfolgte er die Absicht, am Hof des Kaisers unter dessen Klerus aufgenommen zu werden, eine Stellung, mit der die Anwartschaft auf hohe geistliche Würden verbunden war[262]).

Den nächsten Ruhmestitel läßt er sich von den schönen Jungfrauen erteilen, die das trivium verkörpern. Sie nennen ihn ihren Herrn, ihren Patron, ihren Meister, sie beschwören ihn, nicht ihren Untergang herbeizuführen dadurch, daß er im Himmel bleibt.

„Wer wird, wenn du nicht mehr da bist, die Natur der Sätze zu untersuchen verstehen? Wer das Mögliche vom Notwendigen unterscheiden, wer die Kategorien einzuteilen vermögen? Wer wird so stark sein in Syllogismen, wer solche Macht zum Beweisen und Widerlegen besitzen? Nach dir wird keiner sein wie du, es sei denn, daß einer du wäre, aber du zu werden ist für jemand anders unmöglich. Also ist es notwendig, nicht du zu sein, da es unmöglich ist, du zu sein . . .[263])."

Man sieht, wie hier, wo ein Einzelner seine unersetzliche Einzigkeit behauptet und wir daraufhin erwarten möchten, daß er ein Bewußtsein von seiner Individualität besäße und zum Ausdruck brächte, vielmehr nur ein rhetorisch-logisches Spiel mit den Kategorien der Identität und Verschiedenheit herauskommt. Und in diesem Spiel liegt weiterhin der Witz, mit dem diese „Vision" schließt. Als er sich nicht schnell genug aus den Umarmungen seiner heiligen Ahnen losreißt, gehen die drei Jungfrauen vom Reden zur Tat über:

„Sie machten zusammen einen Angriff auf mich, die Rhetorik hing sich an meinen Hals, die Dialektik mitten an meine Brust und die Grammatik an meine Füße. Die Heiligen aber legten gleichfalls Hand an mich und sagten: ‚Der Jüngling ist unser.' ‚Nein, er ist unser', entgegneten die Jungfrauen. ‚Denn', sagte die Dialektik, ‚Körperliches ist mit Unkörperlichem unverträglich, Sterbliches mit Unsterblichem'[264])."

Das weckt ihn aus seinem Traum.

„Mein Geist kehrte zurück, mein Leib wurde wieder lebendig, all meine Glieder kamen in Bewegung bei dem noster est et non est noster . . ."

— ein Widerspruch! Das Grundgesetz der Logik steht in Frage.

[260]) ib. 37, 27 ff.; 31, 13.

[261]) Epistola Anselmi Peripatetici ad Imperatorem Henricum, ib. p. 16—18.

[262]) Endres a. a. O. S. 32.

[263]) ib. 40, 14 ff.

[264]) ib. 41, 15 ff.

Zu der vornehmen Herkunft und der Meisterschaft in der Profession kommt noch etwas anderes Gemeinschaftliches hinzu, worauf er seinen Stolz gründet: seine Zugehörigkeit zum Mailänder Klerus. Er macht die Fiktion, daß Rotland diesen verlästert habe, um ihn, Anselm, indirekt zu treffen, und bringt auf diesem Wege, als empörte Abwehr, den Lobpreis des verleumdeten Kollegiums vor, wieder mit den allgemeinen aristokratischen und christlichen Tugendbegriffen wie bei der Ruhmrede auf sein Geschlecht[265]). Und in demselben Stil erfolgt dann schließlich das direkte Selbstlob. Er läßt seinen Gegner den Verdacht aussprechen, daß er, wenn er die Nächte durchwachte, das nicht bei der Studierlampe tat, sondern um Unzucht zu treiben, und argumentiert dann:

„Das wird widerlegt durch den ganz Italien füllenden Ruhm von Anselmus' Namen, ... der ich von Kindheit an mich der Philosophie befleißigte, ihre Bücher ständig im Schweiße meines Angesichts studierte und schließlich in ihr Fortschritte gemacht oder vielmehr, wie die Leute sagen, es in ihr zur Vollkommenheit gebracht habe ... Italien und die anderen Provinzen, die ich seit meiner Kindheit um der Kunst der Logik willen von Sonnenaufgang bis -untergang durchwandert habe, würden nicht dermaßen von Anselmus' Lobe ertönen, Frankreich und Deutschland und die Kapelle des Königs, die lange schon auf mich harrt, würden nicht jubeln vor Freude bei meiner Ankunft, wenn ich mich, wie du behauptest, mit Kupplern umtriebe...[266])."

Hier glaubt man nun wirklich die eigene Stimme dieses besonderen, uns von ihm selbst mit seinem Eigennamen vorgestellten Mannes zu vernehmen, der sich durch seine Eitelkeit hervortut, und doch ist dieser groteske Ausdruck des Selbstgefühls nur wieder typisch für die Gruppe, der Anselm angehört. Dieselben Redensarten begegnen uns in einer Selbstdarstellung eines anderen Vertreters dieser Gruppe der fahrenden Gelehrten geistlichen Standes, wiederum eines Italieners aus der Lombardei, *Benedikt von Chiusa*, die uns in einer apologetischen Schrift aus dem frühen 11. Jahrhundert (1028) überliefert ist[267]). Die Schrift führt uns ähnlich wie die von Gunzo in das Refektorium eines Klosters nördlich der Alpen (im Süden von Frankreich), wo der gelehrte Fremdling sich vor den argwöhnischen Mönchen produzierte, aber diesmal ist das Bild von der Gegenseite aus gesehen: einer der Mönche, der sich über die „blasphemischen Reden des Lombarden" entsetzte, hat sie festgehalten, um sie zu brandmarken, und hat in diesem Zusammenhang die Art seines Auftretens abgeschildert. Die entsetzliche Blasphemie war: der Fremdling

[265]) ib. 42, 28 ff.

[266]) ib. 43, 5 ff.: Non meo adventu resultaret Frantia non vero Alemannia...

[267]) Ademari epistola de apostolatu S. Martialis, MPL 141, 88—108. Hingewiesen hat auf die Schrift Novati, L'influsso etc. p. 188—191, vgl. Taylor 259.

bestritt, was den Ruhm des Klosters ausmachte, daß der Heilige, nach dem es benannt war, zu den Aposteln gehörte, die ihre „Autorität" unmittelbar von Christus empfangen haben. Die Debatte, die bei den gemeinsamen Mahlzeiten, „zwischen Essen und Trinken", stattfand, ging, wie der Mönch berichtet, 40 Tage lang fort; er faßt zusammen:

„Dies pflegte er Tag für Tag immer wieder zu wiederholen: ‚Ich bin der Neffe des Abtes von Chiusa. Er selbst hat mich in viele Orte der Lombardei und Frankreichs gebracht zum Studium der Grammatik. Er hat sich meine Wissenschaft bereits 2000 Goldstücke kosten lassen, die er meinen Lehrern gegeben hat. Neun Jahre schon habe ich mich der Grammatik gewidmet und bin noch immer ein Scholastikus. Wir sind 9 Scholastici, die zusammen die Grammatik studieren, und ich habe es darin zur Vollkommenheit gebracht: Ich habe zwei große Häuser voll von Büchern; die habe ich bis jetzt noch nicht alle gelesen, sondern ich studiere sie noch täglich. Es gibt kein Buch auf der ganzen Erde, das nicht in meinem Besitz wäre. Wenn ich erst die Schola absolviert haben werde, wird es niemanden unter dem Himmel geben, der ein solches Wissen hat wie ich. Nach dem Tode meines Oheims werde ich Abt von Chiusa werden. Jetzt bin ich Prior in Chiusa und ich verstehe mich gut darauf, über Bücher zu reden . . .[268])."

Im weiteren Verlauf seiner Rede gesellt sich zu dem Bildungsdünkel der Nationalstolz. Er blickt mit Verachtung auf die Mönche herab, die an die Legende von dem Apostolat ihres Klosterheiligen glaubten; das ist, erklärt er, reine Dummheit, aber die ist nicht bloß bei ihnen, sondern in der ganzen Grafschaft Angoulême, wo das Kloster lag, ja in der ganzen Guyenne zu Hause:

„In Aquitanien gibt es kein Wissen (sapientia), alle sind da ungebildet. Wenn in Aquitanien jemand ein wenig Grammatik gelernt hat, meint er alsbald, er sei ein Vergil. In Frankreich gibt es Wissen, aber nur wenig; die Lombardei, wo ich zumeist gelernt habe, ist die Quelle des Wissens[269])."

Der Apologet verschweigt aber auch nicht, daß der „Ketzer", wie er ihn nennt, großen Eindruck mit seinen Reden machte. Die Kritik, die er an der Apostel-Legende übte, „reizte die alten wie die jungen Brüder zu unbändigem lauten Gelächter", und nicht bloß die Mönche, sondern auch Weltgeistliche und Laien zog er in seinen Bann.

„Eine Menge Volks, auch Ritter, eilten ständig herbei, voller Verlangen, ihn zu hören. Und er redete unermüdlich den ganzen Tag, Worte strömten aus seinem Munde wie die Fluten des Tigris, so daß die Hörer ganz erschöpft waren. Beim Fortgehen sagen sie dann: ‚Wir haben noch nie einen so beredten Grammatikus gesehen'[270])."

Der redegewaltige Wanderlehrer, der hier als ein aufrührerischer Einzelner geschildert wird, erscheint als ein historischer Typus, wenn man in

[268]) ib. 107 B . . . et scio bene sermonem facere de litteris.
[269]) ib. 107 D.
[270]) ib. 107 A; 108 B.

ihm einen der Vorboten der akademischen Zunft erblickt. Und unter diesem Gesichtspunkt gewinnt der „Rednerkampf" des Anselmus als eine authentische Selbstdarstellung eben dieses Typus ein erhöhtes Gewicht. Das literarische Selbstgefühl, das den Kern des Persönlichkeitsbewußtseins bei diesem Vortrupp bildete, erscheint hier eingebettet in das weltliche Lebensgefühl des Weltgeistlichen, das sich in den Vorzügen, deren er sich rühmte, bekundet: Schönheit der Erscheinung, Adel der Geburt, altererbte große Stellung der Familie — auch Markgrafen nannte er unter seinen Ahnen neben den vielen Bischöfen —, Zugehörigkeit zu dem hochangesehenen Klerus von Mailand. Hierin zeigt sich wiederum, daß die geistige Bildung, die in der Antike ein persönliches Anliegen von eigenem inneren Wert war und so der Erscheinung förmlicher Schriftsteller-Autobiographien zugrunde lag, im Mittelalter nicht diese selbständige Bedeutung besaß.

Aber in Anselms Selbstdarstellung schließt sich nun an die intellektuellen und gesellschaftlichen Vorzüge, die er seinem Schöpfer dankt, noch ein anderer wesentlicher Zug an, der tiefer in die Persönlichkeit hineingreift und an ihren wahren Kern rührt, der im sittlichen Bewußtsein besteht. In der fiktiven Selbstverteidigung, die er als Form für das Selbstlob benutzte, hatte er gegen die Bezichtigung liederlichen Lebenswandels, auf die er mit sichtlicher Freude an der novellistischen Behandlung des Themas einging, zunächst in advokatenhafter Argumentation als Gegenbeweis seinen gelehrten Ruhm angeführt, der die Frucht seiner bei den Büchern durchwachten Nächte wäre. Nun aber gibt er die positive Erklärung ab, die ein unerwartetes helles Licht auf seine „humanitas" wirft, wie er es nennt[271]):

„Mein menschlich Teil hat zwar in vielem, was uns eingeboren ist, sich vergangen, aber hierin dank Gottes Gnade sich nicht versündigt, sondern ist immer züchtig gewesen und nie von der Keuschheit abgewichen. Alle sagen das; außer dir hat niemand einen solchen Argwohn gegen mich geäußert. Es war von Kindheit an in meine freie Wahl gestellt und ich hatte die unbehinderte Macht dazu, dem Verlangen des Fleisches nachzugeben. Davor bin ich dank der göttlichen Gnade bewahrt worden, frei von Befleckung, und was mich fleischlich gelüstete, habe ich mit höchster Geisteskraft aus dem Fleische ausgemerzt, um mich rein zu erhalten von dem Teufelstrug. Es ist klar, daß das, was damals, als es mir freistand und nichts mich hinderte, durch die Kraft meines Geistes im Zaum gehalten wurde, jetzt in meinem gegenwärtigen Alter, wo Verstand und Wissenschaft, die mir Gott gewährt hat, mich davon abhalten müssen, solche Dinge zu verüben, noch weit mehr im Zaum gehalten wird, statt daß mein Geist erlahmte."

[271]) ib. 45, 30 ff.: Nostra enim ipsa humanitas, et si plura sibi innata commisit, in hoc deo gratias nunquam deliquit.

Dieses Selbstzeugnis ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Hier werden in einer Schaurede die heiklen Dinge vorgebracht, die in antiken Selbstdarstellungen nicht angerührt wurden, und die im frühen Mittelalter, wo man sie, wie wir noch sehen werden, aufrührte, durch die selbstquälerischen Übertreibungen der Beichte mehr überdeckt als offengelegt wurden. Aus der nüchternen, moralisch-religiösen, ja asketischen Haltung, in der der „Peripatetiker" sich derart dekuvriert, ersieht man, daß die weltfreudige Gesinnung, die sonst aus seiner Schrift spricht, durchaus nicht aus einer „naturalistischen", dem „religiösen Idealismus" der Kirche entgegengesetzten Geistesrichtung hervorgegangen ist, wie das allgemein von der „Diesseitsstimmung im Mittelalter" behauptet worden ist[272]). Die Schrift gehört noch der geistigen Lage vor der Epoche Gregors VII. an, durch den die asketische, von Klöstern nördlich der Alpen ausgegangene Reformbewegung die abendländische Christenheit unter ihr Joch zwang. Wie wenig Anselm von dieser Bewegung, die damals schon seit einem Jahrhundert im Gange war, berührt war, zeigt sich in seiner Stellung zur Priesterehe, deren Verbot ein Hauptpunkt der Reform war. Er hegt nicht den mindesten Zweifel an ihrer Rechtmäßigkeit. Er erklärt sich darüber ausdrücklich. Nur den Mönchen und Äbten ist Enthaltsamkeit auferlegt. Dagegen:

„Wir Kleriker, denen es erlaubt ist, mögen es uns erlauben; was Frau und Kinder betrifft, so steht das in unserer freien Macht. Es wird durch den Brauch bewährt, durch autoritative Lehre (der Kirche) geschützt. Der heilige Kanon besagt, daß es keine Sünde ist, dergleichen zu verüben . . .[273])."

Deshalb hatte er es nicht nötig, so argumentiert er, sich im Verborgenen zu vergehen gleich manchen Mönchen; außerdem würde ihn vor einer solchen Sünde die Furcht vor der Buße bewahrt haben; denn — das betont er unmönchisch genug —: „die Nachtgebete, Fasten, Tränen, Seufzer wären mir jungem Menschen unerträglich[274])." So ist die Enthaltsamkeit ein besonderes Verdienst, dessen er sich rühmen mag — falls die nüchtern verstandesmäßige Schilderung, die wir anführten, wirklich ein echtes Selbstzeugnis ist und nicht vielmehr wiederum nur eine unverbindliche Ideal-Figur, mit der der Rhetor spielt. Denn für persönliche Bekenntnisse von so vertraulicher Art war in einer Schaurede, und gar in einer solchen, die für den König bestimmt war, schwerlich Raum. Ihr Raum war überhaupt eng begrenzt in der Literatur, die noch von der rhe-

[272]) Vgl. den so betitelten Aufsatz von Hennig Brinkmann, DVS II (1924) S. 732 ff.

[273]) Rhetorimachia p. 45, 10 ff. . . . Nobis enim clericis, quibus licet, liceat; in uxoribus et filiis libera est potestas. Usus quidem prestat, ipsa defendit auctoritas. Sacer enim canon hoc predicat, pro huiusmodi committere non esset quidem delinquere... Vgl. Dümmler, ebenda p. 8.

[274]) ib. 44, 35.

torischen Tradition beherrscht war. Das werden wir sehen, wenn wir die anderen literarischen Formen ins Auge fassen, die uns noch mehr als Vorrede oder Nachwort für persönliche Aussagen geeignet erscheinen: den Brief und die religiös gerichtete Beichte.

Bekenntnisse in literarischen Briefen und Gelegenheitsgedichten

Unter den Literaturgattungen, die von der Antike her während des Mittelalters gepflegt wurden, war der *Brief*, der in der rhetorischen Kultur zu einer Kunstform ausgebildet worden war, von besonderer Bedeutung für die Entwicklung des autobiographischen Schrifttums. Das zeigt sich von früh an in der äußeren literarischen Form dieser Schriften: das „Klagebüchlein" des hl. Valerius und ähnlich dann Abälards „Geschichte seines Unglücks" beginnen wie ein Brief mit der Anrede an einen mit Namen genannten Freund; unter den verschiedenen Formen, deren sich Rather für sein autobiographisches Anliegen bediente, ist auch die des Sendschreibens. Und was die unselbständigen Autobiographien betrifft, so rangiert da der Brief neben Vor- und Nachwort; wir bemerkten schon, daß die Widmung an einen Freund oder Gönner, die dem Vorwort vorangestellt ist, oft geradezu als Epistel bezeichnet wird. Diese Verwendung hat wiederum ihre Analogie in dem autobiographischen Schrifttum der islamischen Welt. Die dort beliebten Auto-Bibliographien geben sich gern als Antwortschreiben auf eine Bitte des in dem Brief Angeredeten, wofür Galen das Vorbild gab[275]). Aber die autobiographische Funktion der Briefform reicht weit über die Beziehung des Schriftstellers zu seinem Werk hinaus und umgreift seine Lebensbeziehungen zu ihm nahestehenden Menschen. Auch hierfür war der Weg durch die antike Tradition gebahnt. Im Brief war es, wie seine literarische Verwendung seit der hellenistischen Zeit zeigte, erlaubt, der sonst anstößigen Neigung, von sich selbst zu sprechen, Genüge zu tun[276]). Mit der antiken Sitte verband sich das christliche Vorbild, das der Apostel Paulus und der heilige Hieronymus durch die in ihren Briefen enthaltenen Selbstbekenntnisse gegeben hatten[277]); so lag es den mittelalterlichen Autobiographen nahe, diese Form zu wählen, zumal sie nicht für ein ihnen fremd gegenüberstehendes Publikum schrieben, sondern — auch wenn sie dabei an die Nachwelt dachten — für einen bestimmten, mehr oder minder engen Kreis durch gemeinsame Interessen

[275]) Vgl. F. Rosenthal, S. 6. — Das Antwortschreiben bildet dort eine eigene, mit eigenem Namen — risâlah — bezeichnete Literaturform.

[276]) Vgl. Band I, s. v. Brief.

[277]) Ebenda S. 543. 586.

Verbundener, für die der mit der Anrede oder Widmung Beehrte als Repräsentant gelten konnte[278]).

Aber zwischen Autobiographie und Brief bestand auch ein innerer Zusammenhang. Als literarische Produkte konnten die Briefe und insbesondere die Briefsammlungen, die in der Spätzeit des Altertums bereits etwas Geläufiges waren, eine Funktion erfüllen, wie sie dem autobiographischen Schrifttum gerade seit seiner Verinnerlichung zukam: sie dienten nicht bloß als Muster der rhetorischen Kunst, sondern wollten dem „neugierigen Geschlecht der Leser", wie Augustin es ausdrückte[279]), die erwünschte Kenntnis vom persönlichen Leben bekannter Männer geben. Diese Funktion war in der Zeit des Übergangs vom Altertum zum Mittelalter etwas so Feststehendes, daß einer der literarischen Größen der katholischen Christenheit im 5. Jahrhundert, Bischof Sidonius Apollinaris, der sich auf das Abfassen von Briefen verlegt hatte, eine 7 „Bücher" umfassende Auswahl dieser seiner Produkte mit einem Widmungsbrief schloß, in dem es heißt:

„So unterbreite ich Deinem Urteil die verschiedenen Bewegungen meines Herzens im Bewußtsein davon, daß der Geist in dem Buch so vor Augen liegt wie das Antlitz in einem Spiegel[280])."

Man wird diesen Begriff eines „Seelenspiegels" nicht allzu innerlich nehmen; er vertrug sich durchaus mit der Absicht, ein Stilmuster herzustellen; denn bei den „Gemütsbewegungen" handelte es sich um typische Situationen und Reaktionen, für die konventionelle Ausdrücke im Sinne der rhetorischen Ethopoiie zur Verfügung standen[279]). Während für unser Empfinden der Brief der Autobiographie verwandt ist, gehört er nach der antiken Anschauung, die sich in das Mittelalter hinein fortsetzte, mit der Kunst, Verse zu schreiben, zusammen. Charakteristisch dafür ist eine Anekdote, die man von Karl dem Großen erzählte. Bei einem Besuch in einer der Schulen, die auf seine Verfügungen hin eingerichtet worden waren, ließ er sich von den Jünglingen, die für die höhere geistliche Laufbahn bestimmt waren, Briefe und Gedichte, epistulae et

[278]) Diese Funktion des Adressaten ist ausdrücklich angegeben in der Widmung eines im MA vielgelesenen geistlichen Dichtwerks aus dem späten Altertum, dem Carmen Paschale des Sedulius († 450), auf die wir noch zurückkommen werden. Sedulius läßt sich dort von dem Adressaten die Frage vorlegen, warum er sein Poem nicht anderen, Würdigeren gewidmet habe, von denen fünf mit Namen genannt sind, und Sedulius antwortet, daß er keinen von diesen habe übergehen wollen, aber „in dir habe ich sie alle im Auge", in te cunctos aspicio. Carmen Paschale, Dedicatio, MPL 19, col. 544 a.

[279]) Vgl. Band I, 588.

[280]) Sidonius Apollinaris epistulae l. VII fin: Commendo igitur varios iudicio tuo nostri pectoris motus, minime ignarus, quod ita mens pateat in libro velut vultus in speculo.

[280]) Vgl. Band I, 587.

carmina, vorzeigen: dies war der Prüfstein für ihre Befähigung zum Bischofsamt[281]). Aber angesichts der außerordentlichen Ausbreitung der Epistolographie in der Literatur des Mittelalters darf man doch mit der Möglichkeit rechnen, auf diesem weiten Felde zwischen den Alltagserzeugnissen der geschäftlichen oder gesellschaftlichen Korrespondenz und dem Gestrüpp hohler Phraseologie hie und da eine köstliche Frucht der Redekunst zu finden, die, dem Schreiber zur zweiten Natur geworden, dem Brief seine uns natürlich erscheinende Funktion zurückgab, ein Spiegel der Seele zu sein. Einen Richtpunkt geben uns die Briefe Heloisens an Abälard, die der berühmte Theologe in seine Autobiographie aufgenommen hat (um 1127). Obwohl zu diesem Zweck literarisch zurechtgemacht, sind dies doch echte Liebesbriefe — etwas Unerhörtes in der bisherigen Geschichte unserer Literaturgattung. Mit einem Schlage finden wir uns hier von der Rhetorik auf die Höhe dichterischer Ausdruckskraft versetzt. Wie wir sehen werden, läßt sich dieser Sprung historisch begreifen: die dichterische Bewegung, die von der Provence ausging, war inzwischen, um die Jahrtausendwende, eingetreten. Aber es bleibt die Frage, ob dies ein neuer Anfang schlechthin war und nicht auch hier, wo es sich um den unmittelbaren Gefühlsausdruck und das natürliche Sichgeben handelt, das wir von echten Briefen erwarten, die mittelalterliche Entwicklung der Selbstdarstellung mit der Kontinuität der literarischen Kultur zugleich eine dem geschichtlichen Werden eigene Richtung auf das Neue enthielt.

1

In einer großangelegten Geschichte der Literatur Italiens, die systematisch, nach den Hauptgattungen gegliedert ist, sind die Autobiographien mit den Briefen zusammen als eine eigene Abteilung behandelt, die bis zum Jahre 1000 hingeführt ist[282]). Neben der überwältigenden Masse von Briefliteratur aus dem politischen wie aus dem geistigen Leben des Mittelalters, die hier aufgeführt und beschrieben ist, verschwindet die spärliche Zahl von förmlichen Autobiographien, aber dafür treten in den Briefen selber vielfach autobiographische Stücke hervor. Sie sind meist von einfacher Art: Angaben über die Lebensverhältnisse des Schreibers mit Bezug auf die Situation, in der der Brief geschrieben ist, über seinen Aufenthaltsort oder die freundlichen oder feindlichen Beziehungen zu anderen Personen. Über die jeweilige Situation hinaus führen die

[281]) Gesta Caroli I, 3. Vgl. von den Steinen, Z. f. Schweizer Gesch., Band 25, S. 469.

[282]) Giorgio Rossis mehrfach von uns angeführtes, leider fragmentarisch gebliebenes Buch: Le Autobiografie e gli epistolari.

Angaben über Bildungsgang und Lehrer, die sich in den Briefen ähnlich wie in den Vorworten finden. Und wie in diesen herrscht die verstandesmäßige Einstellung, in der das zu erlernende Wissen als das Wesentliche am geistigen Leben erschien, auch in den autobiographischen Briefstük ken vor. Die mittelalterliche Buchatmosphäre umfängt uns auch hier, wo es sich nicht um das Verhältnis von Verfasser und Werk, sondern um menschliche Beziehungen handelt.

Ein als Dichter gefeierter Vertreter der Redekunst im Italien der Ostgotenzeit, Arator mit Namen, der, nachdem er in den geistlichen Stand getreten war, eine Version der Apostelgeschichte in Hexametern verfaßte (544), sandte dieses Werk einem Freund mit einem gleichfalls in Versen abgefaßten Begleitbrief, in der er der gemeinsamen Studien und literarischen Bestrebungen in ihrer Jugendzeit gedachte; seine Dankbarkeit drückte er dem Jugendfreund so aus: „Welche Bücher, welche gelehrten Namen hast Du mir erklingen lassen! Du warst für mich ein richtiger Codex[283])!" Und unter den Briefen eines der hervorragendsten Gelehrten aus der Zeit Karls des Großen, des Bischofs Theodulf von Orleans (um 790) ist einer mit dem Thema: „Die Bücher, die ich zu lesen pflegte[284])." Er nennt nicht Bücher, sondern Autoren, 19 an Zahl, hauptsächlich Kirchenväter und altkirchliche Dichter, aber auch Vergil und Ovid und neben Isidor von Sevilla die antiken Autoritäten der Grammatik, dazu sogar, freilich ohne Namen, die „heidnischen Schriften der Weisen". Auch diese Epistel, die uns trotz der Ichrede nicht als ein Selbstzeugnis, sondern als eine Art Autorenliste oder Studienprogramm erscheint, ist in Versen verfaßt. Versbriefe waren nichts Ungewöhnliches auch bei ausgesprochen unpoetischem Inhalt: wie man ja auch Kompendien in dieses poetische Gewand zu kleiden liebte[285]). Die Briefliteratur geht so ohne feste Grenzen — es sei denn die Anrede- und Schlußformel — in die *Gelegenheitsdichtung* über. Auch in dieser finden sich zahlreiche Stücke, die eine persönliche Note haben. Sie sind in einer Geschichte der mittelalterlichen Dichtung, die wir einem feinsinnigen englischen Gelehrten verdanken[286]), mit besonderer Liebe behandelt worden. Da es sich nicht um echte Dichtung, sondern um rhetorische Kunstübung handelt, darf man den biographischen Gesichtspunkt, der sonst unangebracht wäre, hier herantragen und wird jeweils fragen müssen,

[283]) Arator, epistula ad Parthenium (51 Distidia): ... codicis instar eras, vgl. Ebert a. a. O. I, 514 f. Rossi S. 146.

[284]) Theodulfi opera, ed. J. Sismondi, l. IV, 1, vgl. Rossi a. a. O. 189.

[285]) Vgl. oben S. 398 ff.

[286]) F. J. E. Raby, A History of Secular Latin Poetry in the Middle-Ages, Oxford 1934.

ob die in Form der Ichrede gehaltenen Verse Selbsterlebtes aussprechen und nicht vielmehr eine auf die eigene Person bezogene Variation eines hergebrachten Themas sind. Aber auch schon diese Themen sind für uns von Belang. Denn wie sie der Gelegenheitsdichtung mit der Briefliteratur gemeinsam waren, kehrten sie dann auch im autobiographischen Schrifttum wieder.

Ein solch vielbehandeltes Thema war, welche Bücher man studieren sollte — eine Frage, die kein bloß literarisches Anliegen, sondern ein Lebensproblem war. Denn die große Frage war, ob man auch die „heidnischen Autoren" lesen dürfte. Uns ist das unschwer verständlich, soweit es sich um Liebesdichtung, also um die Dichter des Augusteischen Zeitalters handelte, die bei dem Unterricht in der „Grammatik", d. h. bei der literarischen Elementarbildung, herkömmlicherweise wegen ihrer klassischen Sprache und ihrer formalen Vollendung zugrunde gelegt wurden. Diese Lektüre schickte sich in der Tat wenig für Geistliche und gar für Mönche. Dazu kamen die Bedenken, die die verpönten antiken Götternamen und gar die hellenischen Mythen bei strenggläubigen Christen erregten. Dieser moralisch-pädagogische Gesichtspunkt wurde gegen die schöne Literatur der Alten geltend gemacht, seit die christlichen Gemeinden sich in der griechisch-römischen Kulturwelt eingerichtet hatten. Bekannt ist die radikale negative Stellung gegen die antike Bildung, die Tertullian einnahm (um 200), der Begründer der abendländischen christlichen Theologie, der Schöpfer einer lateinischen Kirchensprache, der aber zugleich der Fanatiker unter den Kirchenvätern war. Mit der Engstirnigkeit des Gläubigen, dem alle Fragen durch die Offenbarung beantwortet scheinen, forderte er, daß die Christen „die Gelehrsamkeit der weltlichen Literatur verschmähten, da sie bei Gott der Torheit überführt worden ist[287])". Und im selben Sinne erklärte er, daß der Beruf eines Schullehrers und eines *professor litterarum* mit dem Christentum unvereinbar wäre, weil er dadurch mit der Idolatrie, der verbrecherischen Götzenverehrung in gefährliche Berührung käme[288]). Aber selbst dieser Exponent der religiösen Intoleranz machte doch die Konzession, daß die „Knechte Gottes" in der heidnischen Allgemeinbildung bewandert sein dürften, ja müßten, da die göttlichen Studien ohne die weltlichen nicht möglich wären. Er half sich aus der Verlegenheit durch ein Sophisma, in dem sich der frühere Advokat verrät: die ratio discendi sei eine andere als die ratio docendi; der christliche Schüler würde beim Literaturunterricht durch seinen Glau-

[287]) Vgl. Ed. Norden, Antike Kunstprosa S. 660 und Die lateinische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter. (Kultur der Gegenwart I, VIII) S. 388.

[288]) Tertullian, De idolatria c. 10, vgl. Ebert I, 48.

ben gegen die Gefahr der Ansteckung gefeit sein so wie einer der das Gift kennt, das ihm ein Unwissender reicht, es zwar entgegennimmt, aber nicht davon trinkt. Das Problem, das durch diese Ausflucht verdeckt wurde, ist von einem der bedeutendsten Erforscher der mittellateinischen Literatur, Ludwig Traube, so formuliert worden:

„Der innere Widerspruch, der darin lag, daß man im Kampfe um die neue Weltanschauung, um sie in angemessener und allgemein verstandener Sprache darzustellen und zu verteidigen, nicht umhin konnte, die heidnischen Autoren zu lesen, dieser Zwiespalt erregte die mittelalterlichen Schriftsteller und Leser selbst immer wieder auf das mächtigste. Es hat da beständig einen Kampf gegeben, einen Kampf des Einzelgewissens und der Parteien. Im Prinzip verdammte man die Autoren, in der Praxis kam man nicht um sie herum. Doch ist die Stellung der Einzelnen zu dieser Frage sehr verschieden . . .[289])."

Uns will indes scheinen, daß man dem katholischen Klerus des Mittelalters Unrecht tut, wenn man ihm eine solche Scheinheiligkeit oder zum mindesten Unwahrhaftigkeit zutraut, daß er das, was er tat, „im Prinzip verdammte." Uns scheint auch hier die mittelalterliche Form der Persönlichkeit im Spiele zu sein und dem „Kampf des Einzelgewissens" vielmehr die intellektuelle Gebundenheit der Individuen gegenüberzustehen, für die, noch bevor die Gewissensfrage aufkam, die Antwort darauf feststand, eine Antwort, die deshalb so beunruhigend war, weil sie aus einer anderen, längst vergangenen Zeit stammte, nämlich aus der Zeit der Kirchenväter. Man denke an den berühmten Traum, den der hl. Hieronymus in einem seiner „asketischen" Briefe erzählte: von den Prügeln, die er vom Herrgott erhalten hatte, weil er noch immer die Cicerolektüre der des Alten Testaments vorzog[290]). Diese Abschreckung von der „profanen" Literatur zeugt freilich, was Hieronymus selber betrifft, von Verlogenheit, aber nicht von klerikaler, sondern von rhetorischer. Hat er doch in Wahrheit soviel wie kaum ein anderer unter den Kirchenvätern dafür getan, daß die antike Bildungstradition von der lateinischen Christenheit übernommen wurde. Aber der Kampf, den er an seiner eignen Person mit unwahrhaftiger Effekthascherei exemplifizierte, war zu seiner Zeit in der Tat eine aktuelle Angelegenheit. Denn damals war, wie ein anderes, aufrichtigeres Selbstzeugnis zeigte[291]), für die Gebildeten, die in der antiken Kultur aufgewachsen waren, während ihnen die Bibel als etwas Fremdartiges entgegentrat, der Verzicht auf die Lektüre der Klassiker eine harte persönliche Entscheidung, die einen wesentlichen Bestandteil der Bekehrung bildete. Im Mittelalter dagegen war die Ent-

[289]) L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen II (1909), S. 64.

[290]) Vgl. Band I, 586 f.

[291]) Ebenda S. 579 (Priscillian).

scheidung schon längst im positiven Sinne gefallen durch den Gang der Geschichte, der die beiden heterogenen geistigen Mächte zur Grundlage der neu sich bildenden Kultur Europas werden ließ; für die in diese Kulturwelt frisch eingetretenen germanischen Völker aber war beides, die Bibel wie die antike Literatur, gleichermaßen etwas Fremdes, was ihnen mit autoritativer Geltung und zunächst kaum recht verständlich, gegenüberstand — die antike Dichtung und „Weisheit" sogar wohl eher zugänglich und nicht weniger wirksam als die Verkündigung Christi. Die Verknüpfung der heterogenen Traditionen oder mit dem drastischeren Bilde: ihre Gemengelage entsprach dieser geschichtlichen Situation.

Der Gegensatz, der uns, wenn wir die Namen hören, vor Augen steht, war freilich auch damals vorhanden, und zwar nicht bloß im Verborgenen, als dunkel gefühlte Spannung, sondern offenkundig in lehrhaft festliegender Form. Denn zu den Lehren, die dem europäischen Mittelalter aus der christlichen Spätzeit der alten Welt überkommen waren, gehörte der Gegensatz des religiösen Schrifttums zu dem „weltlichen" oder profanen. Dieser Gegensatz ist uns bereits an einem der Marksteine des Übergangs der antiken Kultur in die mittelalterliche Christenheit begegnet, in Cassiodors „Institutionen"; in dem Titel dieses Werkes, das für die Pflege der antiken Literatur in den abendländischen Klöstern den Grund legte, war die antike Bildung herkömmlicherweise als „weltliches" Wissensgut dem „göttlichen" gegenübergestellt. Obwohl herkömmlich, war das doch ein gänzlich unantiker Gegensatz. Die griechisch-römische Kulturwelt kannte den Begriff einer bloß „profanen" Bildung nicht. Erst mit dem Aufkommen des Christentums, das im Besitz der Bibel war, wurde die menschliche — dem „freien Mann" anstehende — Gesamtbildung, die die Römer von den Griechen übernommen hatten, in diesem abschätzigen Sinne, als Gegenstück zu der „göttlichen Weisheit" gefaßt, so daß das griechische Wort „Enzyklopädia" mit dem man in Rom um 100 n. Chr. den als rundes Ganzes angesehenen Inbegriff des Wissenswürdigen bezeichnete, um 400 n. Chr. auf Lateinisch mit „libri saeculares" wiedergegeben wurde[292]). Aber im Mittelalter war nun, wenn uns nicht alles täuscht, für diesen Gegensatz des Profanen und des Religiösen im Grunde gar kein Boden vorhanden, da das Christentum mit dem Totalitätsanspruch, der den spezifischen Religionen eigen ist, die ausschließliche Macht über die Seelen der Menschen beanspruchte. Das ist gleich bei Cassiodor zu sehen. Er begnügte sich nicht mit der Vermittlung des Gegensatzes, zu der die Kirchenväter gelangt waren, indem sie nach dem Vorbild des Origenes die antike literarische und philosophische Bildung als Vor-

[292]) Vgl. Fuchs, S. 42 f.

bereitung zur christlichen Theologie anerkannten und ihr somit eine eigene, wenn auch untergeordnete Stellung beließen, sondern er vertrat die theologische Lehre, daß alles profane Wissen und gleichfalls alle literarischen Formen im Grunde oder „keimhaft" in der biblischen Offenbarung enthalten seien[293]) — eine Lehre von der Art der altchristlichen, nach der Plato „ein griechisch sprechender Moses" gewesen ist[294]). —

Eben diese bibelgläubige Anmaßung führte bei einem anderen von den Gründern des katholischen Mittelalters, Papst *Gregor dem Großen*, zu der entgegengesetzten, das Profane nicht ein-, sondern ausschließenden Stellungnahme. Es handelt sich hier um eins der erregendsten Selbstzeugnisse aus dieser Übergangszeit, das von dem Papst bei der Veröffentlichung seines ersten theologischen Werkes, den sogenannten Moralia (um 590), abgelegt worden ist. Dieses Werk, ein ungemein eingehender, 35 „Bücher" füllender Kommentar zum Buche Hiob, ist ein Seitenstück zu Cassiodors umfangreichsten, über 1000 Seiten füllenden Werk, seiner Auslegung der Psalmen, in der jene uns absurd erscheinende Anschauung von der biblischen Herkunft der profanen Bildung entwickelt ist. Ähnlich hat der Papst aus dem Buche Hiob die gesamte christliche Morallehre und Pastoraltheologie herzuleiten versucht. Aber die herkömmliche literarische Bildung verwies er als etwas rein Weltliches aus dem religiösen, das geistig-sittliche Leben umfassenden Bereich. Diesen Bannspruch tat er indes nicht als Papst, sondern als persönliche Äußerung in einem Brief an einen befreundeten Prälaten, dem er die Anregung zu dem Werk verdankte, und dem er es nun, wie in Vorreden und Widmungen üblich, anzeigte. Dort finden sich die folgenden Sätze[295]):

„Suche, wenn du dieses Werk durchgehst, kein Blätterwerk von schönen Worten; denn man darf im Tempel Gottes keinen Hain anlegen[296]) und eben dadurch wird denen, die Gottes Wort behandeln, alle unfruchtbare und leichtfertige Vielrederei untersagt. Wir alle wissen, daß die Ähren wenig Körner tragen, wenn die Halme gar zuviel Blätter haben. Darum wollte ich mich nicht nach der Redeweise, wie sie die weltlichen Rhetoren lehren, richten, meide, wie auch dieser Brief zeigt, nicht Metazismen noch Barbarismen und beachte nicht

[293]) Dazu Curtius, S. 447.

[294]) Vgl. Band I, 498, mit Bezug auf Justin, den Apologeten. Oder genauer: es war eine spätjüdische Lehre. Aristobul aus Alexandria (um 150 vor Chr.?), der, wie sein Landsmann Philo, durch die Verbindung der jüdischen Theologie mit der hellenistischen Philosophie und die daraus resultierende allegorische Interpretation des AT einen historischen Namen hat, suchte in seinem Kommentar zum Pentateuch zu beweisen, daß das mosaische Gesetz schon vor den Perserkriegen ins Griechische übersetzt und aus dieser Übersetzung der ganze Gedankenreichtum der griechischen Dichter und Philosophen, bes. von Pythagoras und Plato, entlehnt worden sei. Vgl. Peter, S. 450.

[295]) Gregorii Magni op., epistula ad Leandrum (Bischof von Sevilla) MPL 75, col. 516.

[296]) Deut. 16, 21.

Wortstellung und Rhythmus und den Kasus der Präpositionen, da ich es für sehr unwürdig erachte, die Worte der himmlischen Offenbarung unter die Regeln des Donatus zu zwängen. Das ist auch von keinem der Schriftausleger geschehen."

Dieser Urteilsspruch, der kaum 50 Jahre nach Cassiodors „Institutionen" erging, muß um so mehr verwundern, als Gregor gleich Cassiodor aus einem der altrömischen Adelsgeschlechter stammte, zu deren Traditionen die Pflege der klassischen Autoren gehörte, und gleich ihm eine Laufbahn als Staatsmann hinter sich hatte — er war wahrscheinlich Stadtpräfekt von Rom, seiner Vaterstadt, ehe er den väterlichen Palast in ein Kloster verwandelte und selber, etwa 35 Jahre alt, in das von ihm gegründete Kloster eintrat (um 575). Auch als Mönch blieb er mit den Geschäften dieser Welt vertraut, da er, so unwillig auch immer, vom Papst zu politischen Missionen berufen wurde; so war er, als er dann auf den Stuhl Petri erhoben wurde (590), imstande, den Grund für die weltliche Macht des Papsttums zu legen. Die Historiker, die die Verwunderung über den extremen Ausspruch des großen Mannes teilen[297]), suchen ihn teils durch strikte Interpretation abzuschwächen[298]), teils ihn psychologisch

[297]) Vgl. Ebert, I (1889), 550: „Er verschmähte mit Absicht die Redeblumen der weltlichen Rhetorik als unfruchtbare Geschwätzigkeit, und man kann darin ihm nur Recht geben ... Was er aber dort weiter hinzufügt, in das andere Extrem überspringend, ... bleibt eine unerklärliche Übertreibung."

[298]) Vgl. Prälat Joseph Funk, in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Cura Pastoralis (Bibliothek der Kirchenväter II, Band IV, 1933), S. 17 und 45 f., im Anschluß an W. Stuhlfath, Gregor I., der Große (1913): „... er vermeidet aber auch geflissentlich allen Redeschmuck, weil das heilige Wort in Einfachheit dargeboten werden muß. Er schreibt in der Sprache seiner Zeit; er will sich nicht fernab vom Volke stellen, das ist das ‚Sich nicht beugen unter die Regeln des Donatus'."

Soweit sich Verstöße gegen die Grammatik in Gregors Werk finden, rühren sie hiernach daher, daß er sich der Umgangssprache statt des auf der Schule gepflegten Lateins bediente. Das lebendige, in Rom gesprochene, Latein war damals bereits in der Umwandlung zum Italienischen hin begriffen, die sich im Phonetischen wie im Satzbau bemerklich machte. (Darüber A. Sepulcrio, Le alterazioni fonetiche e morfologiche nel latino di Gregorio Magno e del suo tempo, in Studi medievali (1904), vol. I.) Es ist, möchten wir hinzufügen, dieselbe Erscheinung, wie bei seinem Zeitgenossen Gregor von Tours, der ein „realistisches", zwischen Volks- und Schulsprache schwankendes Latein schrieb (darüber: E. Löfstedt, Syntactica II (1933), S. 365, angeführt von E. R. Curtius a. a. O. S. 156), nur daß der fränkische Bischof sich bei seinen Lesern deswegen entschuldigte und es mit der konventionellen Bescheidenheitsgeste als „Unbildung" hinstellte, während der Papst eine religiöse Tugend daraus machte.

Indes spricht gegen diese Interpretation eine andere Äußerung Gregors über die von ihm verwandte literarische Form, die er seiner etwas später (um 593) verfaßten Schrift „Leben und Wundertaten der Heiligen aus Italien" im Vorwort vorangestellt hat. Als Quelle der dort von ihm zusammengestellten Legenden gibt er die Erzählungen „ehrwürdiger Greise" an und bemerkt dazu, daß er sie manchmal nur dem Sinne nach und nicht mit den Worten seiner Gewährsmänner wiedergegeben habe (in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam et verba cum sensu tenens), weil er sonst die „bäurische", d. h. Volkssprache, mit hätte übernehmen müssen, was zu *seiner* Sprache aber *nicht* paßte: si de personis omnibus ipsa specialiter verba tenere voluissem, haec rusticano usu prolata stylus scribentis non apte susciperet. Dialogorum libri IV, l. I, Einl. gegen Ende, MPL 77, 153 B.

aus einer Art Ressentiment begreiflich zu machen[299]). Die tatsächlichen subjektiven Motive, die sich hinter dem Ausfall gegen die „weltliche Rhetorik" verbergen, wird man schwerlich mehr feststellen können. Aber klar ist, daß hier die extreme altkirchliche Abwehrstellung wieder aufgenommen ist, die sich an den Namen Tertullians knüpft[300]) und die inzwischen durch den Gang der geschichtlichen Entwicklung längst überholt war. Antiquiert wie sie war, konnte eine solche doktrinäre Reaktion diesen Gang nicht zurückdrehen, auch wenn die Macht des Papstes dahinter stand.

Aber der ganze lehrhaft weitergetragene Gegensatz des Profanen und des Religiösen wird uns problematisch, auch wenn wir von der „weltlichen" Literatur aus blicken. Mit welcher Andacht las und übersetzte König Alfred das philosophische Trostbuch des Boethius! Und noch in der Mitte des 11. Jahrhunderts bekommen wir aus einem deutschen Kloster ein ähnliches Bild von einem gelehrten Mönch, der zu den liebenswürdigsten, in seiner Selbstlosigkeit rührenden Zeugen hohen mittelalterlichen Menschentums gehört. Hermann der Lahme, wie er wegen der Kinderlähmung hieß, die den jungen Grafen zum Krüppel machte, hatte, als er den Tod nahen fühlte, eine Vision, die er so schilderte:

„Diese ganze Nacht über war ich entrückt in einer Ekstase und es schien mir, daß ich Ciceros Hortensius völlig aus dem Gedächtnis, so wie wir es mit dem

[299]) So G. Rossi, S. 142 ff. Er führt im Anschluß an Fr. Novati (Le Origine, in der Storia letteraria d'Italia) die extreme Äußerung darauf zurück, daß die literarische Bildung eine schwache Seite des großen Papstes war: das „Bewußtsein seiner Inferiorität als Schriftsteller gegenüber manchen älteren Kirchenvätern" reagierte er auf die Weise ab, daß er „dem von ihm gefürchteten Tadel der Gebildeten durch die Vorspiegelung, ihn absichtlich provoziert zu haben, zuvorzukommen und zugleich auszuweichen suchte."

In der Tat sind uns keine Nachrichten über Gregors gelehrte Schulbildung überkommen. In seiner Jugend gab es, infolge der furchtbaren Verödung durch die Kriegsläufte, in Rom keine Grammatiker- und Rhetorenschulen mehr. Vgl. F. Fuchs, S. 16.

[300]) Auch Rossi bringt neben dem psychologischen Argument das historische vor, daß es sich um einen Rückstand von dem Abscheu gegen die heidnische „Weltweisheit" handele, der in der Frühzeit des Christentums in der Gemeinde oder „Kirche" wirksam war. Beweisend ist eine andere Stelle aus Gregors Briefen, die direkt auf das oben (S. 419) zitierte Kapitel aus Tertullians De idolatria zurückgeht. Er macht dort (ep. XI, 54) einem gallischen Bischof, an den der Brief gerichtet ist, Vorwürfe, weil er sich als Lehrer der Grammatik betätige: quia in uno ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt. Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso convenit, ipse considera. Vgl. Ebert a. a. O. S. 551, Anm. 2.

Jedenfalls dürfte die befremdliche Stellungnahme des Papstes mit seiner Strenggläubigkeit zusammenhängen. Eine Analogie bietet sich in der orthodoxen oströmischen Theologie. Von dem Biographen des „Bekenners" Johannes Psychaïtes (um 820) wird erklärt, daß dieser die „profane" Bildung von der Grammatik aufwärts nicht nötig hatte, da er nur „die göttlichen Wissenschaften" studierte (vgl. Fuchs, S. 19). Von dem Mystiker Symeon berichtet sein Biograph gradezu, daß er darauf aus war, „die Sprache zu enthellenisieren", ἐξελληνισθῆναι τὴν γλῶσσαν.

Diese mönchische Richtung dürfte sich bis zu dem Griechenhaß gewisser ägyptischer Vertreter der Gnosis (Hermes Trismegistos) zurückverfolgen lassen. Man mag sich vorstellen, daß Gregor in Byzanz mit solchen Bestrebungen in Berührung gekommen war.

Vaterunser zu tun pflegen, ein und das andere Mal in Gedanken ganz durchlief[301])"

— das Buch, das einst Augustin, nach dem Zeugnis seiner Konfessionen, zum höheren geistigen Leben erweckt hatte.

Aber der Gang der geschichtlichen Entwicklung, der die Verbindung der heterogenen geistigen Mächte herbeigeführt hatte, brachte es dann auch mit sich, daß die gegensätzliche Spannung, die in ihrer Harmonie verborgen war, im Laufe der Zeit hervorbrach. Dann wurde das, was einst eine offene Wunde, dann doktrinär verharscht war, wieder zu einem Zwiespalt, der das Gewissen beunruhigte.

Die Selbstzeugnisse, in denen der fragliche Konflikt als durchlebt hingestellt wird, beleuchten diesen Entwicklungsgang. Sie treten seit der Zeit, wo es eine christliche oder besser: kirchliche Literatur in antikischem, rhetorisch-poetischem Stil gab, in Buchwidmungen oder sonstigen Briefen auf und schließen sich, obwohl durch größere Zeitabstände getrennt, zu einer fortlaufenden Reihe zusammen, in der die Abhängigkeit der persönlichen Aussagen von den jeweils in der Kirche vorherrschenden Anschauungen sichtbar wird.

Am Anfang dieser Reihe steht ein Typus der literarischen Bekehrungsgeschichte, der von Hieronymus' Prügeltraum erheblich abweicht, aber gleichfalls hochrhetorisch ist. Er findet sich voll ausgebildet in dem Widmungsbrief zu einem der ersten Erzeugnisse jener christlichen Dichtgattung, die seit der Spätzeit des Altertums gepflegt wurde: dem Carmen Paschale des *Sedulius* († 450). Dies Poem, das etwa 100 Jahre nach der ersten lateinischen Messiade[302]) verfaßt worden ist, behandelt im Versmaß Homers und Vergils einen ausgesprochen pastoralen Stoff: die von Christus vollbrachten Wunder. Christus ist das Osterlamm, da er nach dem Wort des Paulus „als unser Pascha geopfert ist[303])" — daher der Titel. Als Sedulius, der, aus Italien stammend, gründlich in der Rhetorik geschult war, diesen Stoff für eine epische Dichtung wählte, hatte er nicht, wie später die fränkischen und angelsächsischen Poeten, die in ihrer Muttersprache Messiaden oder sonstige biblische Epen verfaßten, die Aufgabe vor sich, die heiligen Geschichten durch Übersetzung aus dem Lateinischen

[301]) Hermann Contractus, vita scripta a Bertholdo suo discipulo, MPL 143, col. 29 B: Per totam quippe noctem hanc in extasi quadam raptus fueram et videbar mihi ea memoria et scientia qua orationem solemus Dominicam, Hortensium Tullii Ciceronis lectitando et mox relectitando vigilanter percursitare ...

[302]) Evangeliorum libri IV, von Juvencus (um 330).

[303]) 1. Kor. 5, 7.

dem gläubigen Volke zugänglich zu machen, sondern er stellte die Dichtung sozusagen in den Dienst der inneren Mission. Er wollte, so erklärt er in dem Widmungsbrief, „durch die Mahnmale der Wahrheit andere zu den Früchten der guten Ernte einladen," damit sie „freiwillig für Gott gewonnen würden". Die Wahl der metrischen Form begründet er dementsprechend durch ihre „in den weltlichen Wissenschaften" (saecularia studia) erprobte Wirkung: zu diesen würden „viele am ehesten durch die Reize der Poesie angelockt".

„Prosa lesen sie nachlässig, weil ohne Liebe, dagegen was sich durch die Süßigkeit der Verse einschmeichelt, nehmen sie so begierig in sich auf, daß sie es oft wiederholen und so dem Gedächtnis einprägen[304])."

Soweit handelt es sich um die Rechtfertigung des „dichterischen" Unternehmens, das für die äußerliche, formal-literarische Verbindung von Christentum und Antike charakteristisch ist. Offenbar war das Publikum, für das diese poetische Erbauungs-Literatur bestimmt war, damals noch gebildet genug, um an der Diskrepanz zwischen der antiken Kunstform und dem christlichen Glaubensinhalt Anstoß zu nehmen[305]), so daß es einer solchen Rechtfertigung bedurfte. Der fromme Inhalt heiligte die profane Form. Aber Sedulius hat nun dieses religionspolitische Argument autobiographisch gewendet, um seine Abkehr von der herkömmlichen „weltlichen" Kunstrichtung, die er in seiner Jugend gepflegt hatte, ans Licht zu stellen, und so ergab sich eine Bekehrungsgeschichte, die folgendermaßen anhebt:

„Während ich vordem, als ich mich mit der weltlichen Wissenschaft abgab, die Kraft meines regsamen Geistes, den die göttliche Vorsehung mir geschenkt hat, nicht zu Nutz und Frommen für meine Seele, sondern für das eitle Leben verwandte, und meine literarische Kunstfertigkeit nur der Spielerei unfruchtbarer Werke ... diente, hat schließlich der barmherzige Gott, der Schöpfer der Welt, auf die ihm von Rechtswegen dienstbare Kunstübung seinen milden Blick geworfen und, betrübt über die Torheit, mit der ich bei der weltlichen Weisheit verharrte, das taube Salz des menschlichen Intellekts mit dem himmlischen seines Geistes gewürzt. Nachdem somit der innere Nebel um die Augen meines Herzens zerstreut war, wandte ich meine durch ländliches Dorngestrüpp irrenden Schritte zu dem im Blumenschmuck prangenden Rasen hin und habe mit aller Kraft das bessere Teil gewählt, indem ich die Betätigung meines erleuchteten Geistes Gott weihte[306])."

Wie schon die schwülstige Sprache verrät, tat die göttliche Erleuchtung der Rhetoreneitelkeit keinen Eintrag. Und diese arglose Vermengung der religiösen und der profanen Motive kommt in dem Widmungsbrief

[304]) Carmen Paschale, Dedicatio MPL 19, 537—38.
[305]) Dazu vgl. Curtius Exkurs VI, S. 457.
[306]) Carmen paschale, a. a. O. col. 534 B.

weiterhin zum Ausdruck. Daß er trotz seiner Bekehrung an der gewohnten Kunstübung festhielt, und nur deren Stoff wechselte, rechtfertigt er mit der Parabel von dem unnützen Knecht, der mit dem ihm anvertrauten Pfunde nicht wucherte[307]):

„Ich glaubte, ich würde nicht frei von Schuld sein, wenn ich meinen geistigen Diensteifer stillegen und der Wahrheit das versagen würde, was ich der Eitelkeit zugewendet hatte."

Aber mitten in dieser evangelischen Begründung kommt der Autorenstolz unverhüllt zum Vorschein. Wir bekommen hier ein neues Beispiel für die indirekte Ausdrucksweise des Selbstgefühls. Sedulius beruft sich zur Empfehlung seines Talents auf das Urteil seiner „frommen Glaubensgenossen", denen er sein Werk widmete:

„Ihr glaubt zwar alle und weist mich darauf hin, daß auch in mir ein Feuerlein leuchten könne: aber der Starre meines stumpfen Herzens will wie einem geäderten Kieselstein kaum ein Fünklein entfahren (scintillula)...[308])."

Das vorliegende Werk — das ist seine wahre Meinung — beweist genügsam wie stark der Funke war und wie gut er mit seinem Talente gewuchert hat.

An 100 Jahre nach Sedulius' Tode verfaßte *Arator*, der gleich ihm zu den im Mittelalter allgemein anerkannten „Autoren" gehört, in dem gleichen antikisierenden Stil seine Nachdichtung der Apostelgeschichte. Auch er vermochte diese Arbeit nur zu leisten, weil er in seiner Jugend die herkömmliche rhetorische Schulung genossen hatte. Damals war die Verwendung dieser profanen Kunst im Dienste der christlichen Erbauungsliteratur nichts Ungewöhnliches mehr; Arators Epos erschien im selben Jahre wie Cassiodors „Institutionen", in denen die prinzipielle Entscheidung: die Unterordnung der „freien Künste" unter die Theologie — eine Theologie, deren Grundlage nicht die platonische Philosophie, sondern die Bibel bildete — besiegelt war. Aber trotzdem stellte Arator so wie sein frommer Vorgänger diese religiöse Verwendung der erlernten Kunstfertigkeit, die einen Wechsel nur in der Stoffwahl, nicht in der Kunstübung bedeutete, als eine Art Bekehrung hin: als Abkehr von der Jugendtorheit, dem eitlen Getändel oder wie sonst die formelhaften Wendungen lauten. In dem Widmungspoem an seinen Studienkamerad und Mentor, das wir schon erwähnten, weil daran die mittelalterliche Buchatmosphäre besonders stark zu spüren ist, kommt diese existentielle Bedeutung des Gegenständlichen gleichfalls zum Vorschein. Arator dankt dort, im Rückblick auf die gemeinsame Studienzeit, dem Jugendfreunde zunächst dafür,

[307]) ib. 536 B. — Math. 25, 14 ff.
[308]) ib. 536 A. Die Übersetzung bei Curtius, S. 457.

daß er ihm die Kommentarien[309]) Julius Cäsars und die römischen Poeten erschlossen habe, dann aber für seine Ablehnung eines profanen Dichtwerks, das er in dem „Leichtsinn seiner Kinderjahre" verfaßt hatte:

„Als meine kraftlose Schalmei dies vor Dir hatte ertönen lassen, zeigtest Du, Teurer, mir Deine Liebe und sagtest zu mir: ‚O daß Du doch den rechten Weg einschlagen und Deine Stimme zum Lobe des Herrn hinkehren wolltest!'"

Arators Lehrer und Gönner, Bischof Ennodius von Mailand, der gleichfalls vom Rhetorentum hergekommen war, hatte, wenn wir seinen „Bekenntnissen" trauen dürfen, die Absage an die profane Poeterei noch altväterisch radikal gefaßt: als Befreiung von Ruhmsucht, Hochmut, Lüge, Eitelkeit usw.[310]). Aber Arator wollte auch gar nicht auf den Poetenruhm verzichten, im Gegenteil: er hat sein Apostelgedicht in der Weise der altrömischen Rezitationen in einer Kirche zu Rom vor einem literarischen Publikum vorgetragen, und das dauerte vier Tage lang — wegen der vielen Wiederholungen, zu denen ihn der Beifall des Publikums nötigte[311]).

Zu Karls des Großen Zeit ändert sich das Bild, was die brieflichen Selbstzeugnisse betrifft, zunächst nicht wesentlich. Zwar konnte man in dem fränkischen Königreich, wo die Einführung oder Wiederherstellung der antiken Bildung, von den Elementen an, die große öffentliche, von dem Herrscher mit aller Energie in Angriff genommene Aufgabe war, ihre Pflege nicht mehr als törichtes kindliches Spiel verleugnen, wie noch Papst Gregor der Große getan hatte[312]). Aber die alten moralisch-pädagogischen Gesichtspunkte wurden doch auch jetzt wieder in Freundesbriefen vorgebracht und zwar gerade von den gelehrten Prälaten aus der nächsten Umgebung König Karls. Alkuin selber, den er aus England berufen und mit der Leitung der neuen Organisation des Bildungswesens betreut hatte (782), warnte in seinen Briefen vor der Gefahr für die Jugend, die in der Beschäftigung mit den römischen Dichtern läge und stellte seine eigene Vorliebe für Vergil als etwas Unrechtes hin, das seine Freunde ihm hätten vorwerfen sollen, wie er an einen von ihnen schrieb:

„O daß es doch die vier Evangelien und nicht die zwölf Aeneisgesänge sein mögen, wovon Dein Herz voll ist und Dich dies Viergespann zu dem Palast des Himmelreiches hintragen möchte, wo unvergängliche Glorie ist . . .[313])."

[309]) Er nennt sie „Ephemeriden" mit einem damals modischen Titel, dazu vgl. Band I, 683 (Paulinus von Pella).

[310]) Über Ennodius' Confessio vgl. Band I, 686.

[311]) Vgl. A. Ebert a. a. O. I, 515.

[312]) Gregor I., epp. XI, 54, gegen Ende: nec vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit.

[313]) Alkuin an Erzbischof Richod von Trier (791), vgl. Rossi, S. 179.

Und Alkuins deutscher Schüler Rabanus, der dann Abt von Fulda, der führenden Klosterschule des Reichs, wurde (822) und der zu seinem frommen Beinamen Maurus späterhin noch den Ehrentitel eines Praeceptor Germaniae erhielt, äußerte sich in einem Versbrief so:

„Ein Christ soll die Erdichtungen (fictiones) der antiken Dichter nicht lesen, diese Fabeln sind verführerisch und erregen die libido[314])."

Er wiederholte damit — wie uns scheint, zur Unzeit — ein Argument, das zur Zeit der Kirchenväter, als die Übernahme der antiken Kultur noch umstritten war, aufgekommen, in Konzilsakten verzeichnet und von Isidor von Sevilla aufbewahrt worden war[315]).

Hier ist der Widerspruch zwischen der theologischen Rede und dem Tun so offensichtlich wie einst bei dem hl. Hieronymus. War es doch die geschichtliche Ruhmestat Alkuins und Rabans, daß sie die klassische Bildung im fränkischen Reich eingebürgert und verbreitet haben. Aber bei ihnen wird man sowenig wie bei dem Heiligen nachspüren wollen, ob sie wirklich bei ihrem Tun ein schlechtes Gewissen hatten. Und außerdem hatte man seit alters gegen derartige Bedenken ein probates Mittel: die allegorische Interpretation der anstößigen Stellen. Auch dafür bietet sich uns ein Selbstzeugnis aus dem engsten Kreise der Mitarbeiter Karls des Großen dar: von dem aus Spanien gekommenen Bischof Theodulf, der eine Leuchte seiner Hofakademie war und von ihm nach Alkuins Tode an dessen Stelle zu seinem theologischen Berater erkoren wurde. Wir erwähnten schon das programmatische Autoren-Verzeichnis, das er in einer Versepistel über „Die Bücher, die ich zu lesen pflege" gegeben hat. Da sind Vergil und Ovid mitten unter die Kirchenväter und altkirchlichen Poeten versetzt, aber das geschieht mit dem Vorbehalt, daß ihre „Fabeln" der „mystischen", d. h. der allegorischen Deutung bedürfen, die eine Sache der „Philosophen" ist und sich so begründet:

„Obwohl in diesen Dichtungen viel Abgeschmacktes (frivola) ist, so ist doch darin unter der trügerischen Hülle sehr viel Wahres verborgen[316])."

In Wahrheit hat im karolingischen Zeitalter im Verfolg der systematisch durchgeführten Hebung des Bildungsniveaus die lateinische Literatur eine formale sprachliche Vollendung klassischer Art erlangt wie kaum je im

[314]) Rabanus Maurus, versus ad amicum, vgl. Rossi, S. 194.

[315]) Unter den Bestimmungen des 4. Konzils von Karthago (398) führt Isidor v. Sevilla, Sententiae III, 13 die folgende an: „Ideo prohibitur Christianus figmenta legere poetarum, quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum." Vgl. Curtius, der — Exkurs IV, S. 454 — auf die „nur lokale und vorübergehende Geltung" dieser Bestimmung hinweist, die sich nicht mit Isidors eigener Stellungnahme deckt.

[316]) Der volle Titel der Epistel lautet dementsprechend: De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum a philosophis mystice pertractentur.

Mittelalter, so daß man daraufhin mit einem gewissen Recht vom karolingischen „Humanismus" reden kann. Und mehr noch: das antike Bildungsgut hat sich damals als fähig erwiesen, die produktive Kraft, wo sie vorhanden war, zu befruchten, so daß im 9. Jahrhundert in schwäbischen Klöstern echte Dichtung in der literarisch überlieferten lateinischen Sprache hervorgebracht wurde. Darauf werden wir alsbald zurückkommen, wenn wir die Funktion des Briefs, die eigene Seele einem Vertrauten zu öffnen, weiter verfolgen werden. Zunächst verweilen wir noch bei der Entwicklung des herkömmlichen Briefthemas, das durch die problematische christliche Stellung zu der antiken Bildungstradition gegeben war.

In dem Zeitalter der Ottonen, wo die geistige Lage nicht wesentlich von der karolingischen Zeit verschieden war, erscheinen in *Rathers* autobiographischen Schriften die Zitate aus den antiken Autoren und aus der Bibel oder den Kirchenvätern nebeneinander in gleicher Fülle und gleichgewichtig als Zeichen der gelehrten Bildung, die zur Schau zu stellen der Ehrgeiz der Schriftsteller war. Aber damals war bereits die innere kirchliche, die klösterliche Reformbewegung im Gange, die über ein Jahrhundert brauchte, um sich durchzusetzen, die aber dann, seit der Mitte des 11. Jahrhunderts auch auf lange Zeit hin die Geister in ihrem Banne hielt. Wie nunmehr die asketischen Tendenzen aus der orientalischen Frühzeit des Christentums sich mit neuer Macht der profanen Kultur entgegenstellten, wurde die literarische Bildung und Kunstübung, die doch immer noch die Grundlage des geistlichen Erziehungssystems blieb, wieder wie anfänglich zu einem Ärgernis, und das spiegelt sich in den Selbstzeugnissen, die sich jetzt mehrten: in ihnen spielt die Abkehr von der antiken Literatur und der jugendfrohen Poeterei wieder eine entscheidende Rolle, als ein Zeichen der Sinnesänderung oder „Bekehrung"; diese Entscheidung aber ist nunmehr, obwohl sie nach den spätantiken Vorbildern, nach Hieronymus, Hilarius, Sedulius, Ennodius, Arator erfolgte, nicht bloß etwas rhetorisch Vorgespiegeltes, sondern von echt religiöser Art. So haben wir hier ein neues Beispiel für den allgemeinen Gang der mittelalterlichen Entwicklung der Autobiographie, der von der buchmäßig überlieferten Lehre zum Leben hinführte[317]). Die Echtheit dieser Bekehrungsgeschichten zeigt sich darin, daß sie an Traumgesichte oder ein anderes erschütterndes Ereignis geknüpft sind. So berichtet Probst Arnold von St. Emmeram, dem berühmten Regensburger Kloster, seinem Abt in einem Widmungsbrief, mit dem er ihm seine Bearbeitung der Legenden über Emmeram, den Klosterheiligen, vorlegt (um 1035), daß er durch

[317]) Vgl. oben S. 306.

den Tod eines jugendlichen Mitbruders, der ihm nahestand, zu dem Entschluß gekommen sei, das Studium der Alten, dem er sich anfänglich mit allem Eifer gewidmet hatte, aufzugeben, da er nunmehr „den Unterschied zwischen Gott und Belial, zwischen Licht und Finsternis" erkannt habe[318]). Eben damals war der junge Othloh in das Kloster eingetreten (1032), ein gelehrter Schönschreiber, der von der religiösen Reformbewegung ergriffen war, aber die „heidnischen" Dichter deshalb nicht weniger liebte. Diesem bayerischen Mönch werden wir noch nähertreten, da sich in seinen Schriften eine ganze Reihe von autobiographischen Partien findet, die sich schließlich zu einer selbständigen Autobiographie auswuchsen (um 1070). Von ihm erfahren wir, daß er vor seinem Eintritt ins Kloster wegen seiner Vorliebe für die klassischen Dichter mit einem Prügeltraum nach dem Vorbild des Hieronymus gestraft wurde und, als er diese Mahnung nicht ernst genug nahm, so schwer erkrankte, daß er, an allen Gliedern gelähmt, sich nicht anders helfen konnte, als Gott zu geloben, er würde Mönch werden. — Den Traum des Hieronymus hat damals auch manch anderer gehabt[319]), und sogar Petrarca noch wußte davon zu erzählen, aber bezeichnend bleibt doch, welche Rolle das aktuelle Lebensproblem, das darin zum Ausdruck kam, bei den frühesten mittelalterlichen Autobiographen spielte. Auch Abt Guibert von Nogent, der Chronist des ersten Kreuzzugs, der eine ausführliche Schrift De vita sua verfaßt hat (um 1115), schildert darin seine Abkehr von der Poeterei um der Theologie willen, und in der Widmungsepistel zu einer seiner theologischen Schriften[320]), die den historischen vorangingen, hob er eben diese Umwendung als das entscheidende Ereignis aus seinem Lebensgang heraus, kurz und bündig damit anhebend:

„Als ich, ein Knabe noch, unter der Obhut meines Erziehers stand, kam es vor, daß ich ziemlich weltliche Verslein niederschrieb."

Es folgt ein Traumgesicht, in dem ihm der Magister erschien und ihm in orakelhafter Weise seinen Tadel aussprach:

„Die Hand, die das geschrieben hat, ist nicht die der Person, die es geschrieben hat."

Und nun unmittelbar anschließend das religiöse Erlebnis:

„Als er mir das gesagt hatte, bemerkte ich, daß Gott mir ein inneres Licht zuteil werden ließ, auf daß meine Hand frommen Werken diene."

---

[318]) Arnold von St. Emmeram: MGH. SS. IV. Vgl. Riezler, Geschichte Bayerns I, 2, S. 100 ff.

[319]) Vgl. Dresdener, Kulturgeschichte der italien. Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrh., S. 223 ff.

[320]) Guibert von Nogent, Tractatus de Incarnatione contra Judaeos, ep. nuncupatoria, MPL 156, 490 B.

So werden wir durch dieses geläufige Motiv persönlicher Äußerungen, ebenso wie durch die mittelalterliche Ausbildung des Vorwortes bis dicht an die förmlichen Autobiographien herangeführt, von denen wir im nächsten Teil dieses Bandes ausgehen werden.

2

Blicken wir auf diese zwei Reihen von Selbstzeugnissen zurück, so ist offensichtlich, daß in beiden das autoritativ geregelte Verhältnis des Individuums zu den überlieferten Büchern, die die geistige Welt des Mittelalters konstituierten, maßgebend war. Die zwiespältige, einesteils christliche und alttestamentarische, andernteils griechisch-römische Beschaffenheit dieser Bücher brachte es mit sich, daß das Selbstgefühl der Geistlichen, denen ihre Überlieferung oblag, von vornherein, d. h. noch bevor die Gegensätze als solche erkannt waren und durchkämpft wurden, nicht schlicht und problemlos, sondern von mehr oder minder geheimen Spannungen durchzogen war, die nach Lösung verlangten. Aus dieser seelischen Lage mag man es erklären, daß in der literarischen Sphäre, wo der natürliche Ausdruck des Selbstgefühls durch die christliche Demut unterdrückt war, schon seit dem 10. Jahrhundert autobiographische Schriften hervortraten, in denen nicht bloß wie bei Beda das eigene Werk, das in der Geborgenheit des Klosters gedieh, sondern das eigene Innenleben mit seinen Konflikten ans Licht gestellt wurde.

Ein Zwiespalt anderer Art, der gleichfalls von früh an in Selbstzeugnissen zu literarischem Ausdruck kam, war im Christentum selber oder genauer: in dessen kirchlicher Verfassung angelegt: der zwischen der mönchischen Lebensform und der Weltgeistlichkeit. Dieser Zwiespalt durchzieht die mittelalterliche Welt, da in ihr nicht allein das Kreuz Christi durchlebt und durchlitten worden ist, sondern auch seine Glorie vorweggenommen wurde in dem Herrschaftsanspruch der römischen Kirche nicht bloß über die Seelen der Gläubigen, sondern über die politische Welt. Aber auch hier ist die tiefe religiöse, ja tragische Bedeutung des Widerstreits, die etwas eigen Mittelalterliches war, zunächst nicht ins Bewußtsein getreten; sie wurde verdeckt durch die antike Tradition, die einen analogen Gegensatz darbot: den zwischen dem aktiven und dem kontemplativen Leben. Es war eine harmlose, harmonisierende Umdeutung. Im klassischen Altertum, wo dieser Gegensatz aufgestellt worden war, bezog er sich ursprünglich auf den Eintritt von Philosophie und Wissenschaft in die staatsbürgerliche Kultur Athens: das der Betrachtung und Forschung gewidmete Leben beanspruchte nunmehr eine gleiche, wo

nicht höhere Würde wie die politische Aktivität[321]). Im Christentum scheint für diesen Gegensatz kein Raum zu sein, da es gerade den Bruch mit der Anschauung von der politischen Bestimmung des Menschen vollzog und allein das Heil der Seele, das den Einzelnen für sich angeht, als wesentlich und wertvoll gelten ließ. Aber es ist eine bekannte Tatsache, daß die neue Religion seit ihrem Eintritt in die griechisch-römische Kulturwelt und zumal seit ihrer kirchlichen Organisation in die politischen Machtkämpfe verstrickt wurde. Seitdem standen sich im Christentum als zwei Seiten seiner geschichtlichen Wirklichkeit die kirchliche Herrschaftsordnung oder Gnadenanstalt und die asketische Weltabkehr gegenüber. Wie geläufig diese Zweiseitigkeit bereits im frühen Mittelalter war, sahen wir, als uns die Autobiographie des Eremiten Valerius in das Spanien der Westgotenzeit führte: die beiden „Leuchten" der Christenheit, Erzbischof Isidor von Sevilla und der Klostergründer Fructuosus, wurden von dem Hagiographen als Repräsentanten des aktiven und des kontemplativen Lebens einander gegenübergestellt im Hinblick darauf, daß der eine das römisch-katholische Kirchenregiment in Spanien durchführte, der andere, dem Vorbild der ägyptischen Wüstenheiligen folgend, „auf den Spuren Christi wandelte"[322]).

Zu eigenen Lebensformen verselbständigt: dem Mönchtum und der Weltgeistlichkeit, vermochten diese beiden gegensätzlichen Seiten des Christentums doch in der Person des geistlichen Herrschers, des Kirchenfürsten sich zu vereinigen. Eine solche Vereinigung war schon zur Zeit der Kirchenväter zu autobiographischer Darstellung gelangt; die persönliche Dichtung Gregors von Nazianz, in der das geschah, brachte aber auch schon den Zwiespalt zum Ausdruck, der dadurch in das Leben des Geistlichen gekommen war[323]). So schließen sich auch an diesem Punkte, wo es sich um einen spezifisch mittelalterlichen Konflikt handelt, die Selbstzeugnisse des neuen Zeitalters an die spätantik-christliche Literatur an. Und auch hier geht dem Durchleben des Konflikts das herkömmliche buchmäßige Wissen von ihm voran. Als Lebensproblem erscheint er bei Rather, der schon im Titel seiner Schriften darauf hinzuweisen pflegte, daß er Bischof von Verona und zugleich ein Mönch war. Als etwas Gewußtes und Feststehendes wird der Gegensatz vorher und nachher des öfteren in brieflichen oder anderen literarischen Bekenntnissen berührt. Feststand dabei von alters her der Vorzug des kontemplativen vor dem aktiven Leben; erlaubt jenes doch dem Einzelnen, sich ganz auf das Heil seiner

[321]) F. Boll, Vita contemplativa, Festrede, SB Heidelb. Ak., philos.-hist. Kl. 39, 1920.

[322]) Vgl. oben S. 343 f.

[323]) Vgl. Band I, 616 ff.

Seele zu konzentrieren. In diesem Sinne hatte Papst Gregor der Große, dessen Autorität im Mittelalter der der Kirchenväter gleichkam, das Thema sowohl lehrhaft als auch bekenntnismäßig behandelt. Die Lehre von den zwei Formen des christlichen Lebens brachte er sogleich in seinem ersten großen Werk, den Moralia, vor, oder vielmehr er zog die Lehre, so wichtig war sie ihm, gewaltsam herbei, mitten in der Auslegung des Buches Hiob, in dem kaum ein Anknüpfungspunkt dafür gegeben war[324]). Er stellte dort die vita activa und contemplativa zunächst ohne Rangordnung einander gegenüber und löste ihren Gegensatz dadurch auf, daß er ihn auf die verschiedenen Charaktere und Lebensalter bezog.

„Wer Gott sein Opfer darbrachte, muß sich nicht nur in die Breite der Werktätigkeit hineinbegeben, sondern auch zur Höhe der Kontemplation erheben. Dem einen ist das tätige Leben, dem andern das beschauliche mehr angemessen. Jeder soll gemäß seiner Veranlagung das eine oder das andere pflegen[325])."

So warnte er „die Stillen" vor zu ausgebreiteter Werkheiligkeit, aber auch die „unruhigen" Gemüter vor zu großer Versenkung in die Kontemplation, denn dadurch gerieten sie in die Gefahr, Irrlehren zu verfallen. Manch einer, der zum Ketzer wurde, weil er „über seine Kraft sich der Spekulation hingab", würde, so erklärt er, seine Rechtgläubigkeit bewahrt haben, wenn er „demütig bei der vita activa verblieben" wäre, und auch durch diese allein „vermagst du in das Himmelreich zu gelangen". — Hierzu kommt die zeitliche Beziehung: die Aktion muß der Kontemplation vorangehen[326]). Aber trotz solcher Relativierung des Gegensatzes bleibt es bei der herkömmlichen Rangordnung: „Große Verdienste hat die vita activa, größere die contemplativa[327])." Auch die biblischen Symbole für diese hellenische Wertbestimmung stellten sich ein: Rahel gegenüber Lea, Maria gegenüber Martha[328]). Wie Gregor die evangelische Erzählung verstand, hat er in einem seiner Hirtenbriefe einmal so ausgeführt:

„. . . ‚Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat'. Wie sie aber vergeben wurden, ist in dem gezeigt, was nachfolgte; denn sie saß zu den Füßen des Herrn und horchte auf seine Worte. In das beschauliche Leben versunken,

---

[324]) S. Gregorii papae I. opera, Moralium l. VI, c. 37 (MPL 75, 54 ff.), zu Hiob V, 26: die Anknüpfung gibt der Gedanke an das Grab — als Symbol für die vita contemplativa, in der das irdische Verlangen erstirbt.

[325]) ib. § 57: vita activa aliis, aliis contemplativa magis congruit, alterutra pro ingenio colenda.

[326]) ib. 60.

[327]) ib. 61: vitae activae magna merita, contemplativae potiora.

[328]) ib. mit Bezug auf Gen. 29, 27 und Luk. 10, 40—1.

hatte sie sich bereits über das tätige Leben erhoben, das ihre Schwester noch führte[329])."

An diese lehrhaften Formulierungen schließt sich ein Selbstzeugnis an, in dem er für seine eigene Person sich zu dem Vorzug des beschaulichen vor dem tätigen Leben bekannt hat. Es findet sich in der Einleitung zu einer hagiographischen Schrift, die er nach seiner Erhebung auf den heiligen Stuhl verfaßt hat (594). Dort hat er die Sehnsucht des Weltgeistlichen nach der klösterlichen Beschaulichkeit in einer für das ganze Mittelalter vorbildlichen Weise geschildert. Die Schrift, die nach rhetorischer Manier in Dialogform — ähnlich wie z. B. die vita des hl. Martin von Sulpicius Severus[330]) — verfaßt ist, behandelt die Legenden von italienischen Heiligen, insbesondere dem hl. Benedikt, und die Einleitung ist diesem spätantik-christlichen Stil entsprechend geformt: Gregor führt in ihr sich selber in einer Stimmung und Situation vor, in der die Wundererzählungen, die er dann im Gespräch mit einem anderen Klosterbruder wiedergibt, eine stärkere Überzeugungskraft gewinnen, weil er selber daraus den Trost schöpft, den sie den Gläubigen in den Drangsalen jener furchtbaren Zeit bringen sollten. So hebt er an:

„Eines Tages, als ich wegen des Andrangs der weltlichen Angelegenheiten, bei denen wir oft gezwungen sind, noch mehr zu leisten als wir nun einmal müssen, recht niedergeschlagen war, suchte ich einen einsamen Ort, freundlich dem Traurigen, auf, wo ich mir über all und jedes, was mir an meiner Beschäftigung mißfiel, klar werden und mir all das, was mir Schmerz zu bereiten pflegte, insgesamt ungezwungen vor Augen treten könnte. Nachdem ich dort lange in tiefer Betrübnis still dagesessen hatte, kam mein vielgeliebter Sohn, der Diakon Petrus, der mir seit der Zeit der ersten Jugendblüte durch Freundschaft nahe verbunden und mein Genosse bei der Erforschung des heiligen Wortes war. Er sah mir an, wie schwer mir das Herz war und fragte mich: ‚Ist dir etwas Neues zugestoßen, daß du noch betrübter bist als sonst?' Worauf ich sagte: ‚Es ist der Schmerz, den ich Tag für Tag erleide, ein alter Schmerz, weil ich ihn schon immer gewohnt bin, und doch immer neu, da er ständig wächst . . .[331])."

Und nun kommt das Bekenntnis:

„Von der Last der Geschäfte wund gerieben, denke ich Unglücklicher daran, wie anders mein Geist einst im Kloster war: wie damals alles Vergängliche weit unter ihm lag und er erhaben war über alles Wandelbare; gewohnt, nur an das Himmlische zu denken, überschritt er, obwohl noch im Körper zurückgehalten, die Grenzen alles Körperlichen in der Kontemplation; sogar den Tod, den fast alle als eine Strafe ansehen, hieß er willkommen als den Eingang zum Leben

[329]) S. Gregorii epistulae, ep. VII, 25, an die kaiserl. Kammerfrau Gregoria, MPL 77, col. 877.

[330]) Vgl. oben S. 314.

[331]) S. Gregorii Dialogorum libri IV de vita et miraculis patrum Italicorum, l. I, Einleitung, MPL 77, col. 150.

und als Lohn für sein Bemühen. Jetzt aber muß er sich wegen des Hirtenamtes mit den weltlichen Angelegenheiten der Menschen befassen und sich mit dem Staub irdischer Beschäftigung beflecken, nachdem er einst eine so schönheitsherrliche Ruhe genossen."

Dieses Lob der klösterlichen Beschaulichkeit ist auf einen antiken, auf den platonischen Ton gestimmt. Das Kloster erscheint hier als die Stätte des geistigen Lebens, wo sich die Umwendung vollzieht vom Vergänglichen zum Unvergänglichen wie in der philosophischen Blickumkehr zur beseligenden Schau der „Ideen". Es liegt Ironie darin, den gewaltigen Mann so sprechen zu hören, der die Theologie rein auf die Bibel gründen wollte und von diesem wahren „Orakel" sagte, daß es seiner unwürdig wäre, es in die normale Redeweise der literarisch gebildeten Menschen einzuzwängen. Sein still getragenes Leid ist gewiß kein bloß persönlicher Schmerz — er deutet das selbst an, wenn er sagt: er ist alt und immer wieder neu —, aber wie er es schildert, ist es gewiß auch nicht der christliche, der biblische Sündenschmerz, sondern er überkommt ihn in der „Erinnerung" an ein rein geistiges Dasein, als eine höchste menschliche Möglichkeit, wie sie im Kloster verwirklicht schien, im Gegensatz zu dem geschäftigen Leben der gewöhnlichen Menschen. Es ist ein Leid mehr metaphysischer als religiöser Art, ein Leiden unter der Macht des Vergänglichen über die Menschen. In diesem Verlangen nach der Stille der Kontemplation stimmt Gregor mit Cassiodor überein, der seine „Institutionen" mit dem Ausblick auf die Seligkeit der Gottesschau endete. Aber bei dem Papst, der über das ungestillte Verlangen klagt, erscheint es als ein Moment der Unruhe, das ihn seiner Aktivität nicht froh werden ließ. Und angesichts dieser Unstimmigkeiten erhebt sich für uns die Frage, ob bei ihm, dessen Kirchenregiment durch die außerordentliche, zielbewußte und erfolgreiche Energie dieser seiner politischen Wirksamkeit ausgezeichnet war, der Vorzug des kontemplativen Lebens wirklich das letzte Wort war wie bei jenem in der Zurückgezogenheit sich vollendenden Staatsmann.

Hier greift ein anderes Selbstzeugnis des großen Papstes ein, das sich in eben dem Widmungsbrief zu den „Moralia" findet, aus dem wir den vielerörterten Ausfall gegen die Herrschaft der „Grammatik" heraushoben. Dieser Brief, der nach Art der Vorreden, aber ungewöhnlich ausführlich, über Entstehung und Absicht des Werkes Auskunft gibt, ist von größerem autobiographischem Belang, weil Gregor hier, um die Bedeutung dieses seines Erstlingswerkes darzulegen, bis auf die Zeit seiner Jugend vor dem Eintritt ins Kloster, wo er noch Stadtpräfekt von Rom war, zurückgreift. Er tut das in der Form, daß er den Freund, dem das

Werk gewidmet ist — Bischof Leander von Sevilla, mit dem er in Konstantinopel zusammengetroffen war und dem er die Anregung zu der eingehenden Beschäftigung mit dem Buch Hiob verdankte —, daran erinnert, wie er ihm damals, nachdem sie einander kennengelernt hatten, „all und jedes, was mir an mir mißfiel", anvertraut habe. Der Grund dieser seiner Unzufriedenheit mit sich aber war, daß er seine „Bekehrung", wie er es nennt, „lange Zeit immer wieder hinausgeschoben" hatte. Und nun führt er aus:

„Ich habe, nachdem mich das himmlische Verlangen ergriffen hatte, es doch für gut gehalten, das durch den weltlichen Stand zu verhüllen[332]). Es war mir wohl das schon offenbar, wonach ich aus Liebe zum Ewigen suchte, aber eingewurzelte Gewohnheit hinderte mich, meine äußere Lebensweise[333]) zu ändern. Während ich mich in solchem Sinne zwang, dem äußeren Scheine nach der Welt zu dienen, wuchs mit der Zeit aus eben dieser Sorge um das Weltliche vieles gegen mich derart an, daß ich nicht mehr bloß dem Scheine nach, sondern, was viel schwerer wiegt, mit meinem Geiste in der Welt festgehalten wurde. Schließlich entzog ich mich dem allen durch die Flucht und entkam, den Port des Klosters aufsuchend, nackend aus dem Schiffbruch dieses Lebens, nachdem ich das, was der Welt gehört, gänzlich — wie ich damals irrigerweise glaubte, hinter mir gelassen hatte[334])."

Es gehört zum Wesen des religiösen Menschen, daß er kein Genüge findet an der weltlichen Betätigung seiner Kraft. Hier erfahren wir von Gregor, daß er sich in seiner Jugend in der Gefahr befand, dieser unfrommen Befriedigung zu erliegen. Er floh ins Kloster. So flohen einst in der Frühzeit des Christentums die Heiligen in die Wüste, aus Furcht, in der Unruhe der Betätigung in der Menschenwelt die eigene Seele zu verlieren. Gregor war es nicht vergönnt, in der klösterlichen Zurückgezogenheit sein Leben zu vollenden, sondern die Welt folgte ihm nach mit ihren aktuellen Aufgaben, und es war nicht bloß seine sittlich-religiöse Persönlichkeit, sondern gerade seine in dem weltlichen Amt erprobte Führung der Geschäfte, die den Papst dazu bestimmte, ihm trotz seines Mönchtums das verantwortliche Diakonatsamt und dann seine ständige Vertretung beim byzantinischen Kaiserhof zu übertragen. Auf diesen schicksalsvollen Gang seines Lebens beziehen sich die nächsten Ausführungen in dem Widmungsbrief, die sich an das Bild von seiner Rettung aus dem „Schiffbruch" anschließen:

„Da ich nämlich das Schiff zumeist nicht vorsichtig genug festgemacht hatte, wurde es sogar aus der sichersten Bucht am Ufer durch eine Woge herausgetrieben, als der Sturm anwuchs, und ich befand mich plötzlich unter dem

[332]) Nach Johannes Diakonus, I, 27.

[333]) Exteriorem cultum mutarem.

[334]) S. Gregorii op., Moralia, epistula ad Leandrum c. 1, MPL 75, 509—511.

Deckmantel der Kirchenordnung wieder auf dem Meer der weltlichen Geschäfte. Nachdem ich die klösterliche Ruhe nicht kräftig genug festgehalten hatte, als ich sie besaß, erkannte ich durch ihren Verlust, wie streng ich sie hätte festhalten sollen."

In diesem Sinne, in Form einer Selbstanklage, als ob es ihm an der nötigen Kraft zur Abwehr gefehlt hätte, also in der rechten Demutshaltung berichtet er von den ersten Stadien seiner kirchlichen Laufbahn: der Priesterweihe und der Betreuung mit der Seelsorge, der cura pastoralis, um dann auf die Zeit seiner politischen Mission in Konstantinopel, wo er das vorliegende Werk in Angriff nahm, einzugehen. Auf den Bericht von der Entstehung dieses Werkes ist es nunmehr abgesehen. Aber damit zugleich bekommen wir ein Bild von seiner damaligen Lebensweise. Nach Konstantinopel waren mit ihm einige von seinen Klosterbrüdern gekommen, und mit ihnen zusammen lebte er dort trotz seiner großen Stellung in der Welt weiter als Mönch wie in Rom. Das war an sich nichts Ungewöhnliches in der östlichen Hauptstadt. In byzantinischen Autobiographien wird uns geradezu die Figur des politisch aktiven Abtes begegnen. Aber für Gregor hatte es eine besondere Bedeutung. Das zeigt sich in dem folgenden Hauptstück des Briefes, das von dieser neuen Wendung seines Lebens handelt:

„In der allgemeinen Verwirrung der Welt, wo das Böse immer mehr überhand nahm, da das Ende der Zeiten nahe ist, wurden auch wir selbst, denen der Dienst an den inneren Mysterien obliegt, in die weltlichen Sorgen verstrickt: so wie es mir zu der Zeit, als ich die Priesterweihe empfing, ohne mein Wissen und Wollen geschah, daß die Bürde des heiligen Standes auf mir lastete, so jetzt, daß ich am kaiserlichen Hof nach meinem freien Ermessen Wache zu halten hatte. Dorthin folgten mir jedoch viele meiner Mitbrüder aus dem Kloster dank der wahren Liebe, die sie mit mir verband. Das geschah meines Erachtens durch göttliche Fügung, damit ich nach ihrem ständig gegenwärtigen Beispiel mich an dem ruhigen Gestade des Gebets wie an dem Tau eines Ankers festhalten konnte, wenn ich durch den unaufhörlichen Ansturm der weltlichen Geschäfte hin und hergeworfen wurde. In ihre Gemeinschaft floh ich wie in die Bucht des sichersten Hafens aus den mich umtosenden Fluten irdischen Handelns; und in ihrer Mitte ward mir, während das mir auferlegte Amt, das mich aus dem Kloster gerissen hatte, mit seiner Geschäftigkeit das einstige ruhige Leben wie mit Schwertesspitze vernichtet hatte, durch den Trost eifriger Lesungen Tag für Tag der belebende Anhauch der Reue zuteil."

Man wird in diesen Sätzen das rhetorische Pathos nicht überhören. Aber das nur nebenbei. Das Wesentliche ist, daß wir hier einmal in die tatsächliche Verbindung des Mönchtums mit dem Leben eines Weltgeistlichen blicken, und da zeigt sich, wie wenig die herkömmliche Rangordnung der beiden Lebensformen den historischen Tatsachen entspricht. Denn hier erscheint das beschauliche Leben durchaus nicht schlechtweg als die höhere

Stufe gegenüber dem tätigen, sondern zugleich als kraftgebender Untergrund für dieses. Wir erfahren hier aber auch, worin die mönchische „Kontemplation" bestand: nicht in der einsamen Versenkung des gottsuchenden Menschen in die eigene Innerlichkeit, sondern im gemeinsamen Studium der hl. Schrift, bei dem Gregor augenscheinlich die Leitung hatte. Denn nun heißt es weiter:

„Damals gefiel es den Brüdern, ... mich mit ihren Bitten zu bestürmen, daß ich ihnen das Buch des gebenedeiten Hiob auslegte und ihnen dessen tiefe Mysterien auftäte, soweit die ewige Wahrheit mir dazu die Kraft verliehe ...[335])."

Damit geht der Lebensbericht in die Schriftsteller-Autobiographie über. Es folgen die mehr technischen Ausführungen über die Methode der Auslegung und die Anlage des Buches, von dem er nicht ohne Stolz bemerkt, daß es der erste Versuch einer Hiob-Exegese war[336]).

Gregor hat den Gegensatz und inneren Bezug des aktiven und des kontemplativen Lebens noch einmal in größerem, im größten Ausmaß durchlebt: als er zum Papst gewählt wurde. Er reagierte zunächst wiederum wie ehedem, als er sich des Präfektenamtes entledigte, tief erschrocken mit der Weltflucht; er suchte die Bestätigung seiner Wahl, die dem oströmischen Kaiser vorbehalten war, zu hintertreiben. Er kam damit nicht durch. Auf den höchsten geistlichen Posten gestellt, hat er dann aber, trotz der asketisch-mönchischen Lebensweise, an der er auch im päpstlichen Palast festhielt, und trotz andauernder Krankheit, die eine Folge seiner überstrengen Askese war, eine Aktivität entfaltet, die die 15 Jahre seines Kirchenregiments zu einer geschichtlichen Epoche machte: er legte den Grund für die weltliche Machtstellung der römisch-katholischen Kirche in der Zeit der völligen Zerstörung der alten politischen Weltordnung, ja angesichts des nahe geglaubten Weltuntergangs. Fragt man, woher er die Kraft zu solchem Vollbringen schöpfte, so werden manche in erster Linie an seine römische Adelsherkunft denken, andere an seine schlichte, handfeste Frömmigkeit, die sich an Wundererzählungen zu erbauen liebte, aber das Verhältnis von Aktion und Kontemplation spielte dabei gewiß auch eine Rolle. Er hat dies Verhältnis neu dargestellt in einer Schrift, die er abfaßte, um sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß er sich durch die Flucht dem päpstlichen Amt oder wie er es allgemein faßt: dem Amt des Seelsorgers, der cura pastoralis, hatte entziehen wollen. Diese Selbstrechtfertigung leistet er in der Weise, daß er die Schwere dieses Amtes, dem kaum ein Mensch gewachsen wäre, dem Tadler vor Augen

[335]) ib. c. 2, col. 511—512.

[336]) In obscuro hoc opere, atque ante nos hactenus indiscusso ad tanta et talia me pertrahi cognovi ..., ib. c. 3, col. 512 B.

führte, oder, mit seinen eigenen Worten an den Freund, dem er dies „Buch der Pastoralregel" widmete (591):

„Veranlaßt durch deinen Tadel habe ich zu zeigen versucht, wie ein Seelsorger beschaffen sein muß; ich, ein schlechter Maler, habe einen schönen Mann gemalt und den Weg zu den Gestaden der Vollkommenheit gewiesen, während ich noch mit den Fluten der Sünde kämpfe[337])."

Für diese Art der Selbstrechtfertigung konnte er sich an ein Vorbild unter den griechischen Kirchenvätern halten: Gregor von Nazianz hatte sich, als er zum Priester geweiht war, der allzu schweren Bürde des Amtes durch die Flucht in die Bergeinsiedelei zu entziehen gesucht, dann aber sich eines Besseren besonnen und war zu seiner Gemeinde zurückgekehrt; die Predigt, in der er sein Verhalten rechtfertigte, benutzte er dazu, das Ideal des Priesters zu zeichnen, wie es ihm vor Augen stand (361). Es war der erste und grundlegende Versuch einer Pastoraltheologie, auf den sich denn auch Papst Gregor, der 300 Jahre später schrieb, ausdrücklich bezieht[338]). Der griechische Kirchenvater, der ein Denker und Dichter war, hat die Entscheidung, zu der er sich damals durchrang, in einem seiner autobiographischen Gedichte so formuliert: das beschauliche Leben, das in dem Bezug von Seele und Gott sich vollzieht, mit der Betätigung in heilsamer Hilfe für seine Mitmenschen zu vereinen[339]). Der römische Papst Gregor hat seinen Entschluß nicht so persönlich ausgesprochen, aber auch er hat, in seiner Lehrschrift, wie es die ergreifenden Schlußworte besagten, sein eigenes Lebensideal hingestellt, und in dem Teil der Schrift, der speziell von dem „Leben des Hirten" handelt, ist ein Kapitel, das die Entscheidung seines Vorgängers wieder aufnimmt. Es beginnt:

„Der Seelsorger muß gegen jedermann voll Teilnahme und mehr als alle der Betrachtung ergeben sein; denn er muß mit einem Herzen voll Liebe die Schwachheit der andern auf sich nehmen und in erhabener Beschauung im Verlangen nach der unsichtbaren Welt sich über sich selbst erheben . . .[340])."

Er führt die Vorbilder auf, in denen er dies Ideal erfüllt sah — sie sind alle aus der Bibel entnommen. Und da ist nun wiederum zu bemerken, wie unantik er den Begriff der Kontemplation faßte. Die Vorbilder sind: Moses, der „im heiligen Zelte aus- und eingeht": „drinnen schaut er Gottes Geheimnisse, draußen trägt er die Lasten fleischlicher Menschen".

---

[337]) Regula pastoralis liber, MPL 71, Schlußabsatz.

[338]) ib. Teil III, Einleitung.

[339]) Vgl. Band I[3], 616.

[340]) Regula past. II, 5. Übers. von Th. Kransfelder in: Bibliothek der Kirchenväter (II, Band 4, 1933) S. 97 ff.

Dann der Erzvater Jakob, der auf der Himmelsleiter die Engel auf- und niedersteigen sah, während in der Höhe droben der Herrgott ihm erschien. Aber auch der Heiland selber steht hier im Blick: „er oblag auf dem Berge dem Gebete und wirkte Wunder in den Städten". Und nicht zuletzt Paulus, der in der Ekstase „die Geheimnisse des dritten Himmels" sah: „er wird durch die Kraft des Geistes für sich allein in die höchsten Höhen entrückt und nimmt aus Mitleid mit den anderen gleicherweise Anteil an ihrer Schwachheit[341])." Es ist, so interpretiert Gregor, „das Band der Liebe", durch das in dem Apostel „das Höchste mit dem Niedrigsten verbunden" war. „Der wahre Prediger sucht in der Betrachtung nicht nur in der Höhe das heilige Haupt der Kirche, das ist unsern Herrn, sondern erbarmungsvoll neigt er sich auch herab zu ihren Gliedern[342])."

Hier steht das Neue, das mit dem Christentum heraufgekommen war, klar vor Augen. Den inneren Zusammenhang von Aktion und Kontemplation hatte einst Plato groß und tief gesehen. Er stellte die aktuelle Frage nach dem Wesen der Staatsleitung und gab die paradoxe Antwort, daß die Philosophen Herrscher sein müßten, wenn anders je das Elend der Menschen ein Ende nehmen sollte. Hinter dieser Paradoxie stand eine grundlegende Einsicht: der Egoismus der Individuen, der die Staatsordnung von innen zu zersetzen droht, wird ein für allemal überwunden von denen, die in der Betrachtung des allumfassenden, übermächtigen, göttlichen Zusammenhangs der Dinge leben, wie das der Vorzug des Philosophen ist. Aber für die Philosophen, die das Glück solchen kontemplativen Lebens kennen, ist es, wie Plato von sich selber wußte, ein Opfer, sich mit der Leitung des Staates zu befassen. Ihnen ist aufgetragen, das Opfer auf sich zu nehmen um des Heils der Menschheit willen. Es ist oft von hervorragenden Historikern bemerkt worden, daß in der katholischen Kirche, dieser großen politischen Schöpfung des Mittelalters, das von Plato in der Politeia aufgestellte Ideal in den Grenzen, die allem Menschlichen gesetzt sind, erfüllt worden ist: dank der „Hierarchie", d. h. der Herrschaft der Heiligen, die die von Plato den Philosophen zugeteilte Rolle übernommen haben. Bei Papst Gregor dem Großen, der die neue hierarchische Weltmacht begründet hat, berührt es uns stark, wie anders hier der segensreiche Zusammenhang gedacht ist, der sich aus der Kontemplation in das handelnde Leben erstreckt: statt der Entschränkung des Geistes durch die philosophierende Vernunft, die den Menschen über die egoistischen Interessen erhebt, ist hier die Quelle der Kraft in der

[341]) ib. II, 5.

[342]) ib. II, 5, Schlußsatz.

Liebe gefunden, die sich neigt und eben dadurch sich erfüllt. Wie er es paradox ausdrückt:

„Denn dann erhebt sich die Liebe wunderbar in die Höhe, wenn sie sich mitleidsvoll dem Elend des Nächsten zuwendet; und gerade wenn sie mildreich sich herabneigt, erhebt sie sich zur höchsten Höhe[343])."

Diese paradoxe Formulierung, in der sich verrät, wie fern ihm die angestrebte evangelische Einfachheit der „Sprache der Fischer" lag, mutet uns wiederum, so wie es bei dem Lob der stillen Beschaulichkeit war, mehr metaphysisch als christlich-religiös an — als ob hier die Einsicht in die Einheit der Gegensätze im göttlichen Grunde des All im Blick stände: „Hinauf — herab; es ist nur *ein* Weg, ein und derselbe". Aber man braucht nur diesen Spruch des griechischen Metaphysikers anzuführen[344]), um den Kontrast zu verspüren, durch den das Gemeinte nur noch klarer wird. Denn worum es hier geht, das ist das heilige Geheimnis des Erlösers: die Liebe, die sich verschenkt und im Sichneigen zum Niedersten ihren eigensten, göttlichen Sinn offenbart.

3

Die Sehnsucht nach der Stille des Klosters, die der Papst verschiedentlich geäußert hat, hatte doch noch einen anderen, einfacheren Sinn, der diesen Äußerungen eine breite Resonanz[345]) sicherte. Die Klöster waren in jenen von Kriegslärm erfüllten Zeiten auch eine Stätte für irdisches Glück. Wir bekamen eine Anschauung davon aus der Autobiographie des Eremiten Valerius, der am Ende seines vielbewegten Büßerlebens den Frieden auf dem Klosterberge wie einen paradiesischen Zustand genoß, dank der idyllischen Natur sowohl wie der innigen Gemeinschaft mit seinem Jünger und Gefährten. An dieses einzelne, im 7. Jahrhundert im westgotischen Spanien auftauchende Dokument schließen sich inhaltlich

[343]) Ebenda. Ähnlich z. B. der Ausspruch: „Derjenige ist wahrhaft erhaben, der sich in seinen Gedanken verdemütigt"; in einem Brief an Bischof Johannes von Konstantinopel (ep. V, 18; MPL 77, col. 758), oder in den „Dialogen" I, 2 (MPL 77, col. 160): „Zur größeren Ehre Gottes gewann das Mitleid den Sieg über das tugendhafte Herz, das gerade dadurch sich stark erwies, daß es sich besiegen ließ." Das wird von einem Heiligen gesagt, der einen inneren Kampf zu bestehen hatte, als er von einer verzweifelten Mutter angefleht wurde, ihren Sohn vom Tode wiederzuerwecken; sein „tugendhaftes", d. h. demütiges Herz scheute davor zurück, sich eine solche Wundertat anzumaßen. — Es handelt sich also bei Gregor um eine stehende dialektische Redefigur.

[344]) Heraklit fr. 60 (Diels).

[345]) So schreibt z. B. zur Zeit Karls des Großen Paulus Diakonus, einer der Gelehrten, die der König aus dem kultivierteren Ausland an seinen Hof gezogen hatte, aus Aachen an den Abt von Monte Cassino (um 790), daß er glühend danach verlange, so schnell als möglich von dem Glanz des Königshofes zu der „heiteren Ruhe des Klosters" heimzukehren, und bittet die Brüder, für ihn zu dem hl. Benedikt zu beten, daß ihm diese Gnade zuteil werde. (Paulus Diakonus, epp. (ed. G. Waitz) an Abt Theodemar).

sowie der Stimmung nach Selbstzeugnisse von deutschen Mönchen aus dem karolingischen Zeitalter an, die in vertraulichen Briefen zu finden sind, wie sie damals in Prosa oder Versen von der Klosterzelle zu befreundeten Geistlichen in der Welt draußen oder auch von Zelle zu Zelle hin und her gingen. Man pflegt sich wohl vorzustellen, daß die Mönche als einsame Einzelne nebeneinander herlebten, nur zu der vorgeschriebenen Verrichtung des Gottesdienstes zu den feststehenden Stunden und bei den gemeinsamen Mahlzeiten zusammentreffend, wo aber auch kein Gespräch aufkommen durfte, sondern ein jeder der Stimme des Vorlesers lauschen sollte. Indes ist dies eine allzu individualistische Vorstellung. In einem rechten Kloster war, wenn irgendwo im Beieinander von Menschen, die Gemeinschaft das Primäre, eine Gemeinschaft geistiger Art, in die der Einzelne aufgenommen wurde, und dieser Gemeingeist wirkte von Person zu Person. Verboten waren durch die Regel des Benediktinerordens private Freundschaften zwischen den Mönchen, und auch den Oberen war es um der Disziplin willen angeraten, sich jeder Bezeigung von Sympathie oder Abneigung zu enthalten, denn „Liebe vernichtet die lautere Selbstlosigkeit wie der Haß den Frieden"[346]). Gewiß spielten diese affektiven Beziehungen kleinpersönlicher Art trotzdem, wie die Menschen nun einmal sind, in der gemeinen Wirklichkeit ihre Rolle: wie beweglich klagte doch Valerius über den „Neid" der Mönche, wie hämisch vermerkte Gunzo die Liebesblicke zwischen Abt und Klosterschüler! Aber etwas anderes ist die geistige Gemeinschaft zwischen den Einzelnen, die den ganzen — nicht bloß den denkenden, sondern auch den fühlenden — Menschen erfaßt und in religiöser Wendung durch das Gebot bezeichnet ist, daß man den Freund „in Christo lieben" soll. Diese Liebe erlaubte einen Bund der Seelen, der offen war für die gefühlsmäßigen Beziehungen, die sich natürlicherweise zwischen Lehrer und Schüler oder zwischen gleichstrebenden Jünglingen bilden. Der Brief wurde hier gepflegt an Stelle des vertraulichen Gesprächs, für das im Kloster kaum Raum war. Und in diesen Selbstzeugnissen wird nun auch, so keimhaft auch immer, das Werden des Neuen sichtbar, das aus der herkömmlichen Rhetorik heraus in das ewige Reich der Dichtung hinführt: mit der Innigkeit der menschlichen Beziehungen und des Naturgefühls gedieh zugleich die Fähigkeit, das Gefühl des Zustandes auszudrücken, die nach Goethes Wort den Dichter ausmacht.

[346]) So erklärt z. B. der hl. Columbanus (600) in einem Brief — ep. 4. MPL 80, 271 B — in dem er seinem Nachfolger Anweisungen zur Leitung des Klosters Luxeuil gibt: Sed tu et ipsum eorum time amorem, quia tibi periculosum est. Angustiae undique sunt: periculum si oderint, periculum si amaverint; nam in odio pax, in amore integritas perit.

Zwei deutsche Dichter, beide aus dem Schwabenlande, sind es, die uns hier begegnen: Walafrid Strabo und, eine Generation später, Notker Balbulus. *Walafrid* (809—849) stammte aus der Reichenau, der „glücklichen Insel", wie er sie genannt hat[347]), am Ausfluß des Rheins aus dem Bodensee — dem schwäbischen Meer, „um das herum", wie er es ansah, „ganz Deutschland liegt"[348]). Dort hatte ein aus Spanien gekommener Missionar zu Anfang des 8. Jahrhunderts das alsbald berühmt gewordene Benediktinerkloster gegründet, das in der karolingischen Zeit ebenso wie das nahe St. Gallen nicht bloß zu einer Stätte der Gelehrsamkeit, sondern auch zu einem Sitz der Musen wurde. Das geschah durch Walafrid, der aus dem Spottnamen Strabo — „der Schieler" — mit dem man ihn neckte, einen ruhmvollen Künstlernamen machte. Wie er gleich in einem seiner frühesten Versepisteln ohne Verbitterung, eher mit Humor, mit dem Sprachschnitzer spielend, sein Selbstgefühl aussprach:

Strabum me ipse volo dicere, Strabus ero[349]).

Einer der besten Kenner der lateinischen Dichtung dieser Zeit, Paul von Winterfeld, der ihren lebendigen Gehalt erst so recht entdeckt und, selber ein Dichter, durch seine Übertragungen ins Deutsche wie durch einen neuen Guß allgemein zugänglich gemacht hat, urteilt von Strabo, daß er „jeden Stoff, den er angreift, mit seiner Individualität zu durchdringen weiß"[350]). Wozu freilich die Einschränkung tritt, daß er „noch höher gekommen wäre, wenn er gewagt hätte, ganz er selber zu sein". In der Tat ist das Individuelle hier wieder in den kleinen feinen bezeichnenden Zügen gelegen und nicht in einer eigenen Form oder Art der Gestaltung. Denn für ihn gilt wie allgemein für die lateinisch dichtenden Mönche deutscher oder anderer Zunge, daß sie sich an die überlieferten, ein für allemal geprägten Formen hielten bis in die Redewendungen und Wortbilder hinein[351]).

Walafrids erstes größeres Poem, ein Werk des 18jährigen, war ein rechtes Klosterprodukt. Der Vorsteher der Klosterschule, unter dessen liebevoller Leitung er herangewachsen war, hatte in den Fieberträumen

---

[347]) Walafrid Strabo, opera, ed. Dümmler, MGH, Poetae latini aevi Carolini, t. II, Nr. 75, p. 412.

Dazu die Erinnerungsschrift zu der 1200. Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters: Die Kultur der Abtei Reichenau, 2 Halbbände, München, 1925.

[348]) ... insula ..., Augia nomen habens, iacet hanc Germania circa: Einleitungsverse zur Visio Wettini, ib. II, p. 301.

[349]) Ep. an Bischof Thegan von Trier, ib. II, 378.

[350]) Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters, in deutschen Versen von Paul von Winterfeld, hg. von H. Reich, 1913. Dazu: Die Dichterschule St. Gallens und der Reichenau, ebenda S. 405.

[351]) A. Bergmann, Dichtung der Reichenau, in: Die Kultur usw. a. a. O. S. 711.

einer tödlichen Krankheit (824) eine Vision, die ihn in Angst und Schrekken versetzte: er schaute die Hölle und den Himmel offen und dazu das — erst kürzlich, durch den Papst Gregor den Großen, sanktionierte — Fegefeuer. Dort sah er mit ihm bekannten Bischöfen und anderen Sündern zusammen Kaiser Karl — wegen seiner Nichtachtung der ehelichen Bande. Mit dem Tode ringend, sorgte er doch dafür, daß sein Visionsbericht sogleich niedergeschrieben wurde, was durch den Abt selber geschah. Der damals 15 Jahre alte Walafrid aber, der als sein Lieblingszögling am Sterbebett gewesen war, wurde mit der Aufgabe betraut, den Bericht in lateinische Verse zu bringen, dem Wunsch des Verstorbenen gemäß. Das fast 1000 Hexameter lange Poem hat ein gewisses allgemeines Interesse wegen der Beziehung zu Dante, die ein berufener Beurteiler so kennzeichnet: „Es ist das erste Mal, daß der christlichen Apokalyptik und ihren drei Reichen: Hölle, Fegefeuer und Paradies, die klassische Kunstform der Antike zuteil wird[352])."

Das Werk des jungen Mönches als Dichtung mit dem Dantes zu vergleichen, wäre ein Unrecht angesichts des unermeßlichen Unterschiedes des Niveaus, aber bemerkenswert ist der eng umfriedete Horizont des Klosterschülers: vor die Visionsschilderung hat er, nicht gerade stilgerecht, ein Loblied auf die Reichenau und ruhmreiche Bilder der letzten Äbte und Vorsteher der karolingischen Klosterschule in zierlicher Kleinmalerei gestellt. Aus der Zeit seiner Arbeit an diesem Poem stammt eine Reihe von Selbstzeugnissen in Freundesbriefen, die sich dadurch erhalten haben, daß er sie in die von ihm selbst veranstaltete Sammlung seiner Gedichte aufgenommen hat. Sie sind an seinen Lehrer und Gönner Grimald gerichtet, der ihn zu dem Werk ermuntert hatte, ein aus der Reichenau stammender Geistlicher, der zu hohen Würden aufstieg: er war damals bereits Kaplan am Aachener Königshof und wurde späterhin unter Ludwig dem Deutschen, Kanzler des Reiches. Ihm schüttete Walafrid in einer Versepistel sein Herz aus; er flehte ihn an, die Stelle des väterlichen Freundes bei dem „Verwaisten" einzunehmen, als den er sich fühlte: der Abt sowie der Schulleiter standen dem Visionsbericht skeptisch gegenüber und ihn schmerzte ihr kühles Verhalten bitterlich. Aus einem Brief an einen anderen älteren Mönch, dem er sich damals anvertraute, sieht man, mit welch reflektierter Bewußtheit der 18jährige seine Lage ansah; er beklagt sich über den Abt, dessen Gunst er sich durch irgendwelche jugendliche Fehlschritte verscherzt hatte.

„Er will gleich die höchsten Stufen sittlicher Vollkommenheit an mir sehen und wirft dadurch meine unerfahrenen Sinne nur noch länger zu Boden. Er

[352]) Karl Vossler, Die göttliche Komödie, II, 764.

fordert von mir, was ich nicht besitze, und was er verlangt, ist noch nicht vorhanden, ehe Gott es mir verleiht und ich selbst, durch das Beispiel anderer unterwiesen, ein vollkommener und sanftmütiger Mann werde[353])."

Diesem frühreifen Urteil entspricht der Ausdruck seines Selbstgefühls, der sich in jenem Brief an Grimald findet. „Ein Funke ist in mir, es fehlt nur der Zunder[354])." Das Bild vom Funken, das uns an die Seelenlehre der Mystiker erinnert, wurde, wie wir sahen[355]), schon von spätantiken Rhetoren für den poetischen Genius gebraucht. Bei dem kaum Zwanzigjährigen verwundert uns doch die Selbstverständlichkeit, mit der er, ein Mönch, es auf sich anwendet. In einem Gedicht aus etwas späterer Zeit, das für den kaiserlichen Hof bestimmt war, hat Walafrid als Introduktion ein Gespräch zwischen ihm — Strabus — und „Scintilla" angebracht — so hat er die von Augustins „Soliloquien" her geläufige Form des Gesprächs mit der Ratio als Poet abgewandelt[356]).

Nichts weniger als naiv, vielmehr erlernt, geflissentlich mit Wendungen aus den römischen Klassikern, Vergil, Horaz und Ovid geschmückt, an eine ungewöhnliche formale Sprachbegabung gebunden, vermochte Walafrids Kunst doch dank dem göttlichen Funken, dichterische Gebilde von natürlicher Anmut hervorzubringen. Dazu gehören Stücke aus einer Art Lehrgedicht, das den Titel „Vom Gartenbau" trägt[357]), aber besser „Mein Gärtchen" (hortulus) genannt wird; denn Walafrid beschreibt darin den Klostergarten auf der Reichenau, den er selbst angelegt hatte. Zu Beginn schildert er, wie er dabei verfuhr — vorbildlich: denn so *muß* man verfahren —: daß er zuerst den Platz herrichtete, die Brennesseln ausrodete, die Maulwürfe beseitigte und „sich nicht scheute, die schwieligen Hände tagsüber zu bräunen und in vollen Körben den Dünger im dürren Erdreich zu verteilen". Dann das Abstecken der Beete, das Säen usw. So glaubt man ihm, daß er sein Wissen vom Gartenbau nicht bloß aus den „Büchern der Alten", sondern aus eigener, „auf Mühe und Arbeit beruhender Erfahrung" gewonnen habe, für die er seine Mußestunden

[353]) An den Presbyter Adalgis, ib. II, 359. Dazu K. Beyerle in: Die Kultur usf. a. a. O. S. 94.

[354]) Carmen De morte Wettini a. a. O. II, 334, Vers 38: Scintilla quaedam inest et eget fomine. Ähnlich in der in Prosa gehaltenen Widmung der Visio Wettini an Grimald, ib. p. 302: Scintillam portamus enim, quem si quis adauget, multiplicabit opem veniarum fine futuro.

[355]) Vgl. oben S. 427 (Sedulius).

[356]) Versus de imagine Tetrici (die Reiterstatue Theoderich des Großen vor dem Kaiserpalast zu Aachen), ibid. II, 370 ff. — Dazu A. Ebert a. a. O. II, 154 ff.

[357]) Liber de cultura hortorum, bid. II, p. 335—50.

opferte[358]). Und das Poem rechtfertigt diesen seinen Stolz auf seine Empirie. Es besteht aus einzelnen mehr oder minder kurzen Stücken, die je einer der 23 Nutz- und Zierpflanzen in dem Klostergarten gewidmet sind, und da zeigt sich seine pflegende Hand in der getreuen Naturbeobachtung, in der Vertrautheit mit den Bewegungen und Regungen der Pflanzen, deren Aussehen er im einzelnen beschreibt, ehe er den Leser über ihre heilkräftigen Eigenschaften belehrt, auf die es in praxi wohl hauptsächlich ankam. Ein Beispiel: vom Kürbis handeln 50 Hexameter. Da verweilt er bei dem Phänomen, wie die Kletterpflanzen zu ranken verstehen:

„So erhebt sich mein Kürbis vom leichtzerbrechlichen Sproß und sucht die hingestellten Zweiggabeln als seine Stützen auf und hält, mit gekrümmten Ranken sie umklammernd, die Erlenzweige fest. Damit er nun nicht durch den tosenden Sturmwind abgerissen werden kann, erzeugt er so viele Ranken, als er Knoten treibt, und weil die einzelnen eine gegabelte Ranke hervorbringen, ergreifen sie überall rechts und links die Stütze[359])."

Frei von Sentimentalität, ohne den Gegensatz zur Kulturwelt, gibt sich hier das Naturgefühl kund. Das Bewußtsein des Beglückenden, das die Gartenarbeit hat, über alle praktischen Zwecke hinaus, liegt dem Lehrgedicht zugrunde und ist von dem Dichter an den Anfang gestellt worden. „Die Pflege des Gartens", so erklärt er da, „ist eins der vorzüglichen Kennzeichen friedlichen Daseins".

Die idyllische Stimmung, die über das Ganze gebreitet ist, klingt voll und rein aus in der Widmung an seinen geliebten Lehrer Grimald, mit der das Gedicht schließt; in ihr gelang ihm ein reizendes Bild klösterlichen Behagens:

Hier diese Gabe beut Dein Walafrid
Dir, Vater Grimald, dar. Sie wiegt nur leicht,
Und Du bist freilich ein gelehrter Mann;
Allein verschmäh' sie nicht: sie kommt von Herzen.
Wenn hinterm Zaune, im bescheid'nen Gärtlein
Du still in Deiner Bäume Schatten sitzest,
Wo durch des Pfirsichs Laub die Sonne bricht
Und ihre Lichter auf dem Boden spielen,
Derweilen Deiner Schüler muntres Völkchen
Die Früchte aufliest mit dem zarten Flaum
Und eifrig sammelt in die weiten Netze —

[358]) Praefatio: Haec non sola mihi patefecit opinio famae
Vulgaris, quaesita libris nec lectio priscis:
Sed labor et studium, quibus otia longa dierum
Postposui, expertum rebus docuere probatis.

[359]) ib. c. 7, Die Übersetzung ist von H. Sierp, W. St.s Gedicht vom Gartenbau, in: Die Kultur usw., S. 761.

Kaum will die kleine Hand die Frucht umspannen —:
Dann lies dies Büchlein, bessere, was mißlungen,
Laß stehn, was mir geriet, und denk an mich,
Geliebter Vater mein. Des Höchsten Segen
Geleite Dich und helfe Dir dereinst
Zur ew'gen Seligkeit. Das walte Gott[360]).

Walafrids Leben verlief nicht in solcher idyllischen Geborgenheit hinter den Klostermauern. Mit 20 Jahren schon wurde er an den Aachener Königshof berufen (829) als Erzieher des nachgeborenen, damals erst 6jährigen Sohnes Ludwigs des Frommen, der Karl „der Kahle" heißt, weil kein Erbteil mehr für ihn übrig war. Eben damals brachen die Kämpfe zwischen dem König und seinen älteren Söhnen aus, die zum Zerfall des fränkischen Reiches führen sollten. Ein Jahrzehnt lang hat er als Prinzenerzieher und Hofpoet mitten in diesen Wirren gestanden; dann durfte er in sein Heimatkloster zurückkehren: König Ludwig erhob ihn, den erst 30jährigen, zum Abt der Reichenau (839). Aber wie der Streit im Königshause wiederum aufloderte, wurde er auch weiter in Mitleidenschaft gezogen. In seinem Dichtwerk sind mehrere Stücke, in denen er mit der Erregung des beteiligten Zuschauers von diesen Zeitereignissen spricht, sein Bekenntnis zum Kaisertum und zur Reichseinheit ablegt und seiner Treue gegenüber der von ihm gewählten Partei Ausdruck gibt. Doch stehen diese Gelegenheitsgedichte der Publizistik näher als der Autobiographie. Für das, wonach wir hier suchen: das Hervorgehen echter persönlicher Dichtung aus der rhetorischen Kunstübung, war, scheint es, nur in seiner unbeschwerten Jugend Raum[361]). In dieser Zeit, kurz vor seiner Berufung an den Königshof, glückte ihm sein schönstes Gedicht, das schon durch den Titel: metrum Sapphicum, den lyrischen Anspruch zeigt. Er verfaßte es in einer traurigen Lage, die zwar nicht gerade tragisch war, aber von ihm, der damals erst 20 Jahre alt war, tief schmerzlich empfunden wurde. Er war nach den Talentproben, die er abgelegt hatte, zur weiteren theologischen Ausbildung aus seinem Kloster fort in die berühmteste Gelehrtenschule der Zeit, zu Rabanus Maurus nach Fulda geschickt worden, er verscherzte sich aber dort, ähnlich wie vordem in der

[360]) Übersetzung von P. v. Winterfeld, a. a. O., S. 171. Das Bild ist im Original noch um eine Nuance kräftiger, wie eine wörtliche Übersetzung zeigen mag (vgl. H. Sierp, a. a. O., S. 768), Grimald möge seiner gedenken, „wenn er im grünen Gärtchen unter dem schattenspendenden Apfelbaum sitzt, da, wo der Pfirsich die Sonnenstrahlen durch ungleiche Schatten abdämpft, während die spielenden Schüler die weißgrauen Früchte mit zartem Wollpflaum sammeln und mit vollen Händen die Menge der Äpfel ergreifen und versuchen, die mächtigen Stücke mit den Händen zu umspannen."

[361]) Auch das Gedicht über den Gartenbau ist wahrscheinlich schon in seiner ersten Reichenauer Zeit verfaßt. So urteilen Wattenbach und Manitius (anders Ebert), vgl. A. Bergmann, Die Dichtung der Reichenau, in: Die Kultur a. a. O. S. 720.

Reichenau, die Gunst des Abtes und wurde von diesem in eine Zelle auf der nahen Rhön verwiesen, und das gerade zur Winterzeit (828—829). Das gab den Anlaß zu der Ode, die Paul von Winterfeld unter dem Titel „Heimweh" ins Deutsche übertragen hat[362]) und die wir danach wiedergeben, obwohl sie in deutscher Fassung sentimentaler klingt, als in der strengen klassischen Form.

Schwester Muse, hilf mir klagen, Melde wie vom Heimatlande
Ich geschieden trüb und traurig, Tief gebeugt von bitterer Armut.
Weisheit sucht' ich armer Knabe; Ließ darum das Land der Väter,
Muß darum im Elend schmachten, Keiner sieht den Fremden gerne.
Keines Meisters Milde tröstet, Keines Lehrers Liebe hegt mich;
Kümmerlich das bißchen Leben Fristet mir des Leibes Nahrung.

Man spürt, wie innig der Umgang zwischen Lehrer und Schüler gewesen sein muß, wenn er die Wärme so entbehrte[363]). Es folgt eine Schilderung seiner äußeren Not, wie wir sie aus früheren Selbstdarstellungen kaum kennen — realistisch wie die Beschreibung des Reichenau-Gartens.

Stehe nackt und bloß dem Froste, Kalte Hände, starr die Füße
Wie erfroren, und das Antlitz Zittert vor des Winters Strenge.
Eiseskälte herrscht im Hause, Nimmer hilft das kalte Bette.
Nirgend mag der Leib erwärmend Ruhe finden, drauß' noch drinnen.

Dann ein Kontrast, in dem sich die Gelehrtenschule verrät:

Aber hätte hohe Weisheit Sich bemächtigt meines Geistes,
Nur ein wenig, wollt' ich's tragen Wärmen würd' mich inn'res Feuer.

Er ist doch, er weiß es, von dem rechten Wege nicht abgewichen: hätte er sich nur dem Meister Rabanus anvertrauen dürfen!

Vater, dürft' allein ich schauen Dich, zu dem ich kam, ein Pilgrim,
Hättest nicht so tief verwundet Deines armen Schülers Herze.

Und nun ein anderer, echter Kontrast; die Erinnerung an das Kloster, das seine Heimat war, bricht sich in vollem Strome Bahn:

Meine Tränen fließen, denk ich, Wie mir einst so wohl gewesen,
Da die Reichenau dem Knaben Noch, die sel'ge, Obdach gönnte.
Heilig mir allzeit und teuer, Mutter Du, geweiht dem Heil'gen,
Ehrenwürdig, hochgepriesen Frommer Brüder sel'ge Insel.

Diesen hohen Ton hält er so lange durch, bis die gleiche Zahl von Strophen

[362]) P. von Winterfeld, a. a. O. S. 167.

[363]) Im lateinischen Original lautet die Strophe:
Nulla solatur pietas docentum / nec bonus quisquam refovet magister
sola sustentant alimenta corpus / vile ciborum.

wie in dem ersten Teil erreicht ist. Sie schließen sich formal noch enger zusammen, viermal kehrt in den Schlußzeilen das „insula felix" wieder, refrainartig, aber kunstvoll wechselnd mit dem „Augia felix", das zum geflügelten Wort wurde. Auch der Inhalt ist nicht eintönig; die Verherrlichung des Inselklosters — der Stätte des Marienkults, der caritas, des rechten Glaubens und der Pflege des Wissens — geht über in ein Gebet, daß ihm einst die Heimkehr vergönnt sein möge, und dazwischen erklingt der Sang des Heimwehs:

Immer steht nach Dir mein Sehnen, Dein gedenk ich tags und nächtens,
Die Du uns versorgt mit allem, das wir brauchen, sel'ge Insel[364]).

Mit dem Lobpreis der Dreieinigkeit endet die Ode, die Ovidisch mit dem Anruf an die Muse begann. Aber man spürt den Gegensatz nicht — ein neues Zeichen für die Harmonie des Heterogenen, die in jenen frühen Zeiten noch wie etwas Selbstverständliches, ohne innere Spannung empfunden wurde. Diese Verbindung der antiken und der christlichen Tradition betrifft aber nun nicht bloß die dichterische Form dieses kleinen Kunstwerks, sondern auch den persönlichen Gehalt, den es mit jenen andern Selbstzeugnissen des Dichters teilt: das innige, von der idyllischen Umwelt umfriedete Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler. Dies Lebensverhältnis war einst von griechischen Dichtern und Denkern als Quelle der Liebe zwischen Männern gefeiert worden, einer Liebe geistiger Art, aber nicht ohne die erotische Atmosphäre, die uns bei Menschen gleichen Geschlechts so peinlich berührt. Ihr sinnlicher Duft war bereits abgestreift in dem römischen Dokument der Seelenführung, das im Mittelalter gegenwärtig blieb: Senecas an einen ihm zustrebenden Jüngling gerichtete Episteln[365]). Aber gerade gegenüber dieser absichtlich lebendigen und insofern rhetorischen Darstellung des sittlichen Bildungsprozesses springt die eigene Innigkeit heraus, mit der das beglückende, behütende Lebensverhältnis hier genossen, entbehrt, herbeigesehnt wird: das Nichtgemachte, Unkomplizierte, natürlich Menschliche, das uns bei einem Mönch überrascht, die Herzenseinfalt und die Modulation schlichter Gemütstöne. Etwas Eigentümliches, ist es doch nichts, was nur dieser jugendlichen Dichterpersönlichkeit eigen wäre. Die Töne, die Walafrid anschlug, als er sein Verlangen nach Lehre und Obhut in Verse brachte, haben ein Gegenstück in einer Folge von Briefen, in denen nun umgekehrt nicht ein

[364]) Im Original: Te quidem semper cupiens viderem,
per dies noctesque tui recordor,
cuncta quae nobis bona ferre gestis, insula felix.

[365]) Vgl. Band I, 429 ff.

Schüler, sondern ein Lehrer spricht: ein Lehrer, der den Weg seines Lieblingsschülers mit dem Herzen verfolgte.

Es ist *Notker Balbulus*, d. h. der Stammler, ein schmälernder Beiname, den er, ebenso wie Walafrid den seinen, zu Ehren gebracht hat: als der Dichter-Komponist, an dessen Namen die Schöpfung der Sequenz geknüpft ist: er wurde dafür zum Heiligen erhoben, 600 Jahre nach seinem zeitlichen Leben (um 840—912). In unseren Tagen hat ein hervorragender Forscher, den eine wahre Verehrung für den „heiligen Geist des Mittelalters" und ein ungewöhnlich feines Gefühl für den eigenen Klang der lateinischen Sprache in den mittelalterlichen Versen dazu befähigte, das fromme Werk des stillen, unscheinbaren Mönches von St. Gallen neu gewürdigt und ihn als „einen der wenigen großen Dichter zwischen dem Evangelium und Dante" gefeiert[366]). In dem einleitenden biographischen Abschnitt dieses erregenden Buches aber heißt es:

„Das Schönste, was wir von Notker zu erzählen haben, sind seine Begegnungen mit der Jugend. Er hatte zu dem seltenen (und nicht leichten) Glücke ebenbürtiger Freunde das noch seltenere und gewichtigere, daß er in jüngeren Geistern das Beste erregte und im Tausche mit ihnen sich selber steigerte: nicht als bestallter Magister, sondern frei aus seinem Dasein heraus[367]."

Das gilt insbesondere für seinen Lieblingsschüler Salomo, der auch einen geschichtlichen Namen hat, aber von sehr anderm Klang. Aus einem hochadligen, reich begüterten Geschlecht, nahe dem Bodensee gebürtig, ein Neffe des gleichnamigen Bischofs von Konstanz, der zugleich Abt von St. Gallen war, wurde Salomo, noch bevor er 35 Jahre alt war, der Nachfolger dieses mächtigen Kirchenfürsten (890). Notker stand ihm von früh an nahe. Er war als Knabe dem berühmten Kloster zur Erziehung übergeben worden, wie schon ein älterer Bruder von ihm, Waldo mit Namen, und wuchs dort unter Notkers Obhut bis zum Beginn seiner zwanziger Jahre auf. Aber es war nicht der Priesterstand, sondern die bischöfliche Machtstellung, worauf er aus war; auf sie hatte er sichere Aussicht durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen, und so schloß sich an den Abgang von der Klosterschule (878) eine Zeit des Hofdienstes in der Kanzlei des deutschen Königs an. Über seine Lebensführung wird von dem St. Galler Chronisten berichtet, daß er, „als er noch Schüler" (adhuc scolaris) war, das heißt wohl: die niederen Weihen noch nicht empfangen

[366]) Wolfram von den Steinen, Notker der Dichter (1948), I. Darstellungsband, 640 S. — II. Editionsband, 227 S.

[367]) Ebenda I, S. 50 f.

hatte, bei einer Reise, die er zum Besuch eines Freundes unternahm, die Tochter eines Aristokraten, der ihm Gastfreundschaft gewährte, heimlich verführt habe — was notorisch wurde, da sie ein Kind zur Welt brachte[368]). Auf seine Liebe zu dieser „nonna", die dann Äbtissin in Zürich wurde, spielt Notker noch wenige Jahre vor Salomos Erhebung zum Bischof in einer an ihn gerichteten Elegie an, nicht ohne so etwas wie Eifersucht[369]). Zu einem der mächtigsten Kirchenfürsten Deutschlands geworden, hatte er, Salomo III. von Konstanz, dann seine Hand in der großen Politik, und das in jener Zeit, wo das fränkische Reich in der Auflösung begriffen war und die geistlichen mit den weltlichen Großen darin wetteiferten, die Macht an sich zu reißen. Er hat in diesen Kämpfen, als Parteigänger des Kaisers, sich nicht vor Verrat und Wortbruch gescheut. Nach dem Tode des letzten mannhaften Karolingers, Arnulf († 899), führte er mit eiserner Hand und zusammen mit dem berüchtigten Erzbischof Hatto von Mainz die Regierung für den unmündigen König (Ludwig das Kind). An seinem Beispiel kann man sehen, wie unfähig die Klostererziehung war, dem zum Handeln geborenen Manne eine sittliche Basis für sein Wirken in der politischen Welt zu geben. Diese literarische Erziehung ergriff trotz der frommen Übungen nicht den Kern der Person, wenn deren Kraft in eine andere Richtung hin tendierte. Aber bei der unlenkbaren Natur des Schülers gewinnt die Liebe Notkers, des Lehrers, der sich mühte, den Unbändigen, Hochmütigen, Ehrgeizigen auf den rechten Weg zu lenken, nur ein um so größeres menschliches Interesse.

Es ist, wie so oft bei mittelalterlichen Dokumenten persönlicher Art, ein glücklicher Zufall, daß uns Notkers Briefe erhalten sind. Er hat sie in ein eigenartiges Buch aufgenommen, das er für seinen einstigen Schüler zusammenstellte, als dieser die Bischofswürde und damit zugleich die des Abtes von St. Gallen erhielt. Das Buch, das man nach dem Vorgang seines ersten Herausgebers als ein „Formelbuch" zu bezeichnen pflegt[370]), steht in der Mitte zwischen einem Notariats-Handbuch, wie sie im Mittelalter üblich waren, und einer literarischen Briefsammlung. Es sind darin Formulare für Urkunden zum Gebrauch in der bischöflichen Kanzlei und Stilmuster für offizielle Schreiben im Sinne der rhetorischen Tradition zusammengestellt, und daran schließt sich eine Anzahl von Privatbriefen in Prosa und in Versen, die er einst an Salomo und dessen Bruder oder

[368]) Casus St. Galli, Forts. v. Ekkehard IV, c. 2.

[369]) Notkeri poemata, Nr. 6 (887/8) bei v. d. Steinen a. a. O. II. 139.

[370]) Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz, aus d. 9. Jahrh. Hg. v. Ernst Dümmler, Lpzg. 1857. Im folgenden nach dieser Ausgabe zitiert. Neuere Ausgabe in MGH, Band: Formulae.

diese an ihn gesandt hatten und die er ihm nun zur Erinnerung an ihre Freundschaft neu zum Geschenk machte[871]).

Rein auf den Inhalt hin angesehen, kehren hier die uns bekannten Briefthemen jener Zeit wieder: die Würde der literarischen Bildung und der Gegensatz zwischen Weltgeistlichkeit und Mönchtum. In einem Brief aus der Zeit kurz nachdem der junge Salomo die Klosterschule verlassen hatte, mahnt Notker ihn — oder vielmehr ihn und seinen älteren Bruder Waldo; denn er redet in seiner diskreten Weise in der Regel die beiden zusammen an, obwohl es ihm wohl vornehmlich um den Jüngeren zu tun war —: jetzt, wo sie „über die Kinder- und Knabenjahre hinaus sind und im Anfang des Jünglingsalters stehen", sich der Wohltaten bewußt zu sein, für die sie Gott Dank schulden: einen wohlgestalteten Leib und eine mit Vernunft begabte Seele und dazu die kostspielige Erziehung, die ihnen zuteil ward; das aber läuft auf die Mahnung hinaus, fleißig beim Studium der artes zu bleiben und insbesondere sich in der lateinischen „Prosarede und Verskomposition" zu üben[872]). Etliche Monate später schilt er sie, daß sie ihm nach einer so langen Schulzeit mit elementaren grammatischen Fragen kommen, wo sie reif dazu wären, sich mit der Dialektik, Rhetorik, Astronomie und Theologie zu befassen und darüber Belehrung bei ihm suchen sollten.

„Ich beschwöre euch bei der Liebe, die zwischen uns, wie ich glaube, ein festes Band geschlungen hat, daß ihr allen Eifer auf das Studium der litterae verwendet, damit ihr ... würdig werdet zu dem Dienste Gottes, für den ihr von euren Eltern von der Wiege an bestimmt seid[873])."

Auch schon in diesen, bei einem Benediktiner nicht gerade auffälligen, Anweisungen zur geistigen Arbeit, macht sich doch der persönliche Bezug

---

[871]) Über die Entstehung und den Aufbau des Buches handelt W. v. d. Steinen a. a. O. I, 494 und in einer besonderen Abhandlung: Notkers des Dichters Formelbuch, in: Zeitschr. f. Schweizer Geschichte, Band 25 (1945), S. 449—490. Daraus ist die im folgenden angegebene Datierung der Briefe entnommen.

Sie stehen in dem Buch nicht bloß ohne Datierung, sondern auch ohne Namen von Absender und Empfänger; die Namen sind absichtlich fortgelassen. So ist es erst der historisch-philologischen Forschung zu danken, daß Notker als der Verfasser der Briefe erkannt wurde, womit dann die Würdigung der menschlichen Bedeutung dieser Selbstzeugnisse Hand in Hand ging.

Nach Dümmlers Erläuterung zu seiner Ausgabe (1857) und A. Ebert a. a. O. III (1887) S. 151, wurde die Bedeutung der Briefe gewürdigt durch v. Winterfeld, Die Dichterschule von St. Gallen (1900) a. a. O. S. 411 f. Doch wurden seine Zuschreibungen der einzelnen Stücke an Notker neuerdings einer erheblichen Kritik durch W. v. d. Steinen unterzogen a. a. O. I (1948) S. 497 ff. Auf seinen Ergebnissen fußt der folgende Versuch.

[872]) Formelbuch ep. 47 (879) p. 62, 1 ff.; 15 f.

[873]) ibid. ep. 42 (880), p. 52, 9 ff.

des Lehrers zu den Schülern geltend. Notker empfiehlt ihnen die literarische Bildung nicht rein um des Wissens willen, wie das in der karolingischen Epoche auch schon zuweilen geschah[374]), aber auch nicht nur als unerläßliches Erfordernis für den Empfang der höheren geistlichen Weihen und damit für den Bischofssitz, nach dem sie strebten, sondern er lockt sie dazu durch die Aussicht auf den Briefwechsel, den sie dann miteinander würden führen können, „während wir jetzt, wo wir nah beieinander und fast am selben Ort weilen, uns nicht frei sehen, geschweige denn ein Gespräch miteinander haben dürfen[375])."

Und er ist Pädagog genug, um bei den jungen Menschen auch noch andere natürliche Antriebe ins Spiel zu setzen: welche Belohnungen wird ihnen der Schöpfer, der sie bislang schon, ohne ihr Zutun so bevorzugt hat mit seinen Gnadengaben, nun erst in Zukunft zuteil werden lassen, wenn sie sich Ihm dankbar und ergeben erweisen!

„Dies sollt ihr erwägen, dies geflissentlich bedenken, und ihr werdet es schimpflich finden, euch der Trägheit hinzugeben, vielmehr beeifert euch, all die verschiedenen artes mit allem Fleiß zu betreiben und darin viele von euren Altersgenossen zu übertreffen[376])."

So appelliert er unbedenklich an den Ehrgeiz der jungen Aristokraten[377]).

Er spielt sich nicht auf als Lehrer. Im Gegenteil, er liebte es, sich seinen jugendkräftigen Schülern gegenüber als einen gebrechlichen Greis hinzustellen, obwohl er gar nicht so viel älter war als sie — als Salomo, 20 Jahre alt, das Kloster verließ, war er noch keine 40. In einem Brief aus dieser Zeit hat er sich seinen beiden „Adoptivbrüdern", wie er sie dort nennt, so abgeschildert: „Ich Stammler, zahnlos und daher lispelnd oder vielmehr ein verhinderter Schwatzkopf[378])" und diese Selbstkarikatur, die nach römischer Satire klingt[379]), hat er an anderer Stelle noch mehr ausgemalt:

---

[374]) Servatius Lupus (geb. um 805), ein Schüler von Rabanus Maurus in Fulda, schreibt in einem Brief an Einhard (ep. 1, 21 und 32): Amor litterarum ipso fere initio pueritiae mihi est innatus ...; mihi satis apparet propter se ipsam appetenda sapientia.

[375]) Ep. 47; p. 62, 16 ff.

[376]) ibid. p. 62, 6 ff.

[377]) W. v. d. Steinen interpretiert diesen Rat im heroischen Sinne nach Art der homerischen Aristie: a. a. O. I, 61. Das dürfte wohl etwas übersteigert sein. Den schlichten, literarisch gerichteten Sinn der Redewendung zeigt eine Stelle in Notkers Lehrbrief, wo es — Formelbuch p. 72, 4 ff. — über Alcuin, den „Lehrer Kaiser Karls", heißt: „Qui, ut tu ipse fateri solitus es, nulli secundus esse coluit, sed in gentilibus et in sacris litteris omnes superare contendit."

[378]) Ep. 29 (um 882), p. 33,3: balbus, edentatus et ideo blaesus vel, ut verus dicam, semiblaterator.

[379]) Vgl. Band I, 380. 392.

„Ich, der ich teils durch Krankheit, teils durch das Alter bereits zahnlos bin, halb blind, zittrig an Händen und Füßen[380])." Solche verzerrende Abschilderung der eigenen Erscheinung war, wie wir noch sehen werden, nichts ganz Vereinzeltes im frühen Mittelalter[381]). Bei Notker bildet sie die Kehrseite zu seiner Konzentration auf das geistige Leben, dessen Aktivität in ihm produktiv wirksam war und von ihm bei seinen Schülern zur Wirksamkeit angespornt wurde.

Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür findet sich in seinem Briefwechsel mit einem anderen jungen Freund, dessen Sinnesart ihm kongenialer war als die des vornehmen Brüderpaars. Er hatte ihn, einen Sanktgaller Mönch, dessen ungewöhnliche literarische Begabung er erkannt hatte, zu der Aufgabe auserkoren, die Lebensgeschichte des Klostergründers in poetischer Form zu bearbeiten, und als der so Ausgezeichnete nicht zugreifen wollte, sandte er ihm eine zweite Vers-Epistel, in der es heißt:

Was denn hilft es, daß du dem Bücherlesen
Kurzen Daseins kürzere Muße widmest
Und den brachen Körper kasteist, sofern du
Nie etwas wagtest[382])?

Erstaunlich wie diese Worte im Munde eines mittelalterlichen Mönches klingen, stellen sie uns vor die Frage, wie sie zu verstehen sind. Notkers berufener moderner Interpret findet, daß darin „die Wertlosigkeit aller Studien und aller Askese, wenn sie nicht zum eignen freien Schaffen erregen", ausgesprochen sei. Danach hätten wir hier ein Zeugnis für das dichterische Selbstgefühl vor uns, das geeignet ist, unsere gewohnte Ansicht von der mittelalterlichen Gebundenheit umzustoßen[383]). Indes wollte Notker mit seinen Versen schwerlich eine derartige allgemeine, sozusagen „theoretische" Erklärung abgeben, sondern sie dürften in einem schlichteren Sinne zu fassen sein; nicht als Aussage eines Sachverhaltes oder als Werturteil, sondern als eine an die bestimmte Situation gebundene Auf-

[380]) Die Stellen bei v. d. Steinen I, 519 f. (Vorwort zu s. „Leben d. hl. Gallus", an seinen Schüler Hartmann, i. J. 883).

[381]) S. unten S. 509 f. (Thietmar von Merseburg).

[382]) v. d. Steinen II, 143, ep. ad. Hartmann, übers. I, 53.
Quid prodest temet studiis librorum
Tam brevis vitae morulas dicasse
Corpus ac fractum macerasse tantum,
Si nihil audes?

[383]) So v. d. Steinen a. a. O. I, 35. Dem gegenüber das zu Anfang dieses Abschnitts (Anm. 4 u. 5) Bemerkte..

forderung[384]), das erlernte Wissen und die Kasteiung für die literarische Arbeit nutzbar zu machen, die selbstverständlich als Gottesdienst gedacht war. Hierzu stimmt, daß Notker bei seinen Mahnungen an seine jungen Freunde nicht bloß die produktive geistige Arbeit, sondern das traditionelle Privileg des geistlichen Standes im Auge hatte, dessen unvergleichlich hohe, ja ausschließliche Würde er unbedenklich, wie etwas was sich von selbst versteht, zur Geltung brachte. Das kommt in den Briefen an Waldo und Salomo zur Sprache, weil die beiden eine Zeitlang (um 880), als sie durch den Tod ihres Vaters unabhängig geworden waren und anderseits ihnen ihre Aussichten auf einen Bischofsthron nicht mehr so sicher schienen, ernstlich daran dachten, ins Weltleben zurückzukehren und sich der Verwaltung ihrer Erbgüter zu widmen. In dieser Situation beschwor er sie nicht bloß, dem geistlichen Stande treu zu bleiben, sondern der sonst so bescheidene Mann fügte zu der Warnung den Spott hinzu:

„Dann teilt nur euer Erbe mit euern Brüdern, bebaut den Acker, baut Häuser und geht recht fleißig auf die Jagd[385])."

Und in dem nächsten Brief fügte er die prinzipielle Begründung hinzu[386]):

„Es ziemt sich nicht für euch, die ihr die frohe und sanfte Last Christi zu tragen vermögt, die schmutzige und mühselige Arbeit der Bauern auf euch zu nehmen. Es ist schimpflich, wenn ihr, die ihr Gott geistige Söhne zeugen dürft, an fleischliche Nachkommenschaft denkt; es ist unwürdig und sehr unrecht, wenn ihr euch von dem Wachtposten am Hof des höchsten Königs wegwenden wolltet, um eure Güter zu verwalten, zumal wo ihr nicht wie die Katzen am Herd aufgewachsen seid, sondern im Heerlager des himmlischen Imperators" — d. h. im Kloster!

Nicht so entschieden ist seine Stellungnahme zu dem anderen Lebensproblem, das zu den zeitläufigen Briefthemen gehörte. Wir erfahren aus seinen Briefen, daß die jungen Aristokraten, die in der Klosterschule er-

[384]) Vgl. oben Abschnitt I, S. 146, das über die „Tatrede" Ausgeführte.

In demselben Sinne hat Notker in Lehrbriefen über das Bibel- und Literaturstudium, die er späterhin, als Salomos Ordination zum Priester bevorstand, für ihn verfaßte, sich scheinbar in erstaunlich freier Weise über die literarischen Traditionen geäußert, als ob deren Masse die seelische Produktion zu erdrücken drohte:

„Wenn du sämtliche Kirchenschriftsteller kennen willst, quälst du dich ab mit einer aussichtslosen Arbeit; noch heute und bis ans Ende der Welt kommen immer wieder Männer, die etwas Nützliches schreiben können."

In Wahrheit hielt er sich, wie eben diese theologischen Lehrbriefe zeigen, mit seiner „wissenschaftlichen" Literaturkunde durchaus in den Bahnen der Tradition; die Schrift zeigt sogar, wie man mit Recht bemerkt hat (Curtius S. 460) gegenüber freieren Lehrbüchern der Art, eine größere mönchische Enge, die sich in der Verwerfung der heidnischen Dichter zugunsten der spätantik-altchristlichen bekundet. — Die angeführte Stelle aus der sog. Notatio, Formelbuch S. 73.

[385]) ibid. ep. 44 (April 880), p. 57, 12 ff.

[386]) ibid. ep. 42 (Sommer 880), p. 52, 15 ff.

zogen worden waren, die Kutte geradezu „haßten". Das hält er ihnen vor: sie müßten auf Umgang mit ihm verzichten, wenn sie auf diesem Trotz beharren wollten. Aber er wollte ihnen gegenüber die mönchische Lebensform nicht als etwas Höheres hinstellen[387]):

„Wenn sie sich als Euer Ehrwürden nicht angemessen erweist, wie das der Fall ist, so laßt uns nach unserer Fasson (conditio) leben. Wir mißgönnen euch keinerlei Ruhm, vielmehr wollen wir nach Kräften dazu mithelfen, daß ihr ihn erlangt."

Die Mönchskutte und die Martinskappe[388]) brauchten, so faßt er zusammen, „einander nicht im Wege zu sein, denn in jeder der beiden Professionen kann man zugleich der anderen nachstreben[389])."

Es war ein Versuch, sich mit dem Lebensweg der Schüler, die ihm entwachsen waren, nicht nur abzufinden, sondern zu befreunden. Er selber sprach das aus, als es infolge jenes Gegensatzes zum Bruch zwischen ihnen zu kommen drohte:

„Ich werde euch Undankbaren und Abgewandten folgen, ich werde euch zu meiner Freundlichkeit und Gefälligkeit zu bringen suchen und auf euch zu warten auch dann für Wohltat halten, wenn ihr euch abkehrt[390])."

Eben diese seine nie versagende Liebe und Güte ist es, die diese Freundesbriefe trotz ihrer klösterlichen Enge und Zeitgebundenheit zu einem menschlichen Dokument macht. Es sind nur 7 Briefe in Prosa, die uns davon erhalten sind, dazu etwa ebensoviel mehr oder minder kurze Stücke in Versen, und sie verteilen sich auf über 5 Jahre seit Salomos Abgang von der Klosterschule, aber es ist darin eine innere Bewegung, die durch ihren Rhythmus die auseinander liegenden Stücke zusammenhält, ein Werben um die Seele der Jünglinge, das sich immer wieder erneut, da sie sich nicht festhalten lassen wollten, wie er ihnen das gleich in einem der ersten Briefe vorwirft:

„Wißt ihr etwa nicht, wie leicht ihr nicht bloß einmal, sondern oft schon die Ketten meiner Liebe zu euch zerrissen habt, um, wie ihr es so gern tut, aus meinen Händen zu entschlüpfen[391])."

Unter den von ihm aufbewahrten Stücken sind Gedichtchen kleinsten Formats, zwei oder vier Zeilen nur, gleich zärtlichen Billets:

„So schreibt die Liebe: wer wirklich liebt, antwortet. Der Undankbare mag schweigen: ein Dankbarer soll reden[392])."

[387]) ibid. ep. 48 (883), p. 63, 5 ff., vgl. v. d. Steinen I, 60.

[388]) Das Abzeichen der fränkischen Hofgeistlichkeit, vgl. Dümmler zu ep. 48 (p. 157).

[389]) Ibid. p. 63, 17: quia in utraque professione sunt imitatores utriusque.

[390]) ibid. p. 63, 20 ff. Übersetzung von v. d. Steinen I, 61.

[391]) ib. ep. 42, p. 52, 4 ff.

[392]) v. d. Steinen II, p. 138, Notkers poemata, Nr. 2 — Übers. bei v. Winterfeld, a. a. O. 412.

Oder:

„Schlimmer Geliebter Du, einst mein liebster Freund,
Sag, warum redest Du nicht so wie einst oder mehr?
Ehedem sandtest Du mir Briefe in Prosa und Vers
Und dieses Jahr verging ohne Zeile von Dir[393])."

Es war, wie er es verstand, keine verbotene, rein persönliche Freundschaft, sondern eine heilige Leidenschaft, eine „Liebe in Christo". Denn er wollte die beiden an sich ketten, um sie für den geistlichen Stand, für das Priestertum zu gewinnen. Die Dichtkunst sollte ihm dazu Dienste leisten. So stellte er in einem echten Gedicht, wie zum Spiegel für die jungen Freunde, seine eigene Seelenverfassung sozusagen objektiv in geschlossener Form mit ein paar großen Zügen hin, als stritte in ihm die irdische Liebe mit der himmlischen[394]):

„Ab vom Wege, da späh ich und such unwürdige Dinge —
Auf dem Wege, da könnt ich die höchsten Paläste erreichen.
Säulengänge des Himmels vertausch ich mit schmutzigem Markte,
Steig aus dem Chor, dem schönen, herab und treibe im Kot um.
Und das alles dafür, weil ich Euch zu leiten gedenke
Aus den Hütten zum Hause des Herrn, vom Stroh zum Altare."

In Zeiten der Entfremdung versichert er ihnen um so unbedingter seine „trauernde Treue" (fidem meam contristatam): daß er immer für sie da sei, wenn sie nur kommen wollten[395])! In einem längeren Gedicht, das er in einer solchen Zeit an Salomo richtete, redet er ihn als den „spät gefundenen und schnell verlorenen Freund" an, von dem er trotz seiner Treulosigkeit nicht lassen will[396]):

Willst du nicht kommen, so soll der reißende Rhein mich nicht hindern ...
Flüchtling, ich folge dir nach, binde dich fest an mein Seil.
Wachend und wartend, so hab ich die Nacht, den Tag überstanden,
Dich zu lehren, vergaß freudig ich Speise und Trank.
Alles tat ich zur Seite, nur deines Heischens gewärtig,
Und jetzt gelte ich nichts ..."

Es ist schließlich so gekommen, wie er es wünschte: sie haben beide nacheinander die Priesterweihe empfangen, und der Ältere zeigte sich dann im Priestergewand in St. Gallen; Notker hat ihm in einem besonderen Brief seine Freude darüber bezeigt. Aber ein wahrhaft starker Ausdruck seiner Leidenschaft gelang ihm einmal vordem in der Zeit der Krisen, sozusagen unversehens in einem Brief, den er unter dem frischen Eindruck eines glücklichen Zusammenseins mit den beiden schrieb. Sie hatten lange

[393]) ib. Nr. 4.
[394]) ib. Nr. 5 (um 880), Übers. v. d. Steinen, I, 61.
[395]) Formelbuch, ep. 44 (880 oder 882), p. 57, 18; 58, 15; ep. 48 (883), p. 63, 14.
[396]) Poemata Nr 6 (887/88), a. a. O. II, 139, Übers. z. T. nach I, 59.

Zeit über, wohl ein Jahr lang, zu Beginn ihrer Wanderjahre, die sie weit in die Ferne, an den kaiserlichen Hof in Italien führten, nichts von sich hören lassen; da erschienen sie plötzlich, auf der Fahrt nach dem Norden, in dem Kloster. Notker begleitete sie, als sie allzubald wieder fortzogen, noch ein Stück Weges und schrieb ihnen dann[397]):

„Den geliebtesten Brüdern Waldo und Salomo: Notker, der treueste Freund, unerschöpfliche Grüße im Heiland der Welt. Als ich nach eurer Abreise in meinen Kerker zurückgekehrt war, schlug solche Kümmernis mich nieder, daß ich trotz schärfster Anstrengung den Schmerz in der Brust einfach nicht verbergen konnte. Und ich ging fort, bitter in der Empörung meines Geistes, und zürnte hart mit mir selbst, daß ich nach der Liebe zu Aposteln und Märtyrern, nach der Freundschaft mit Bekennern und Jungfrauen, nach der Vertraulichkeit mit Patriarchen und Propheten, ja nach meinem einst unablässigen Sinnen über den Herrn selbst — und in ihm stehen alle Heiligen dem treuen Sucher überall gegenwärtig zur Seite — nun in Zeit und Raum Freunde zu haben lernte; obwohl ich doch in Christus, er weiß es, euch liebe. Als dann endlich der Schmerz sich sänftigte, wandte ich mein ganzes Herz auf den Herrn und rief ohne Unterlaß Tag und Nacht seine Barmherzigkeit an, er möge den Samen, den er selber in euch senken wollte, durch seine nachfolgende Gnade zur rechten Reife führen."

Hier sehen wir mit an, wie aus dem rhetorischen Pathos der Prosa persönliches Bekenntnis wird. Aber auch hier möchten wir vorsichtig mit dem Urteil über die persönliche Note sein. Was Notker so überzeugend als einen momentanen Überschwang beschreibt, der in ihm Gewissensbedenken erweckte — oder erwecken müßte? —: der Kontrast der irdischen und der himmlischen Liebe, ist im hohen Mittelalter in einem Traktat über die Freundschaft von einem menschlich-sittlich hochstehenden Mönch, der so lauter empfand wie Notker, dem englischen Abt Aelred von Rievaulx, als ein allgemeines Problem geistlichen Lebens dargestellt worden[398]). Und wenn man darüber staunt, daß Notker es wagte[399]), zu sagen, daß er sich, heimkehrend, in dem Kloster wie in einem Kerker fühlte, — und dies im Überschwang des Gefühls den beiden sagte, denen er es so sehr verargte, daß sie wirklich und nicht bloß vorübergehend so fühlten —: dann sei daran erinnert, daß nicht allzulange später eben dies Motiv in der „Ekbasis captivi" von einem Mönch zum Thema einer Selbstdarstellung symbolischer Art gemacht worden ist[400]). Der stürmisch begonnene Brief lenkt denn auch schnell in das Fahrwasser der pastoralen Seelenleitung ein. Es kommen väterlich ernste Ermahnungen, die sich auf den bevorstehenden Entschluß der beiden über ihren Lebensweg be-

[397]) Formelbuch, ep. 44 (Ostern 880 oder 882), Übers. bei v. d. Steinen I, 59 f.

[398]) Aelred, De spirituali amicitia, s. u. Teil II.

[399]) So W. v. d. Steinen a. a. O.

[400]) Siehe unten S. 465 f.

ziehen. Hier äußert Notker seine Verachtung für das Landjunkertum, in das sie herabzusinken drohten; ebenso groß ist seine Sorge, sie, die noch Unverdorbenen (peccatorum nescii), könnten in der Welt draußen der Unzucht verfallen — er spricht geradezu von ehebrecherischem Umgang mit einer ihrer Schwägerinnen. Das Ganze läuft aus in allgemeine Warnungen vor Hochmut, Völlerei, Habgier, Ruhmsucht. Aber dann doch wieder: diese seelsorgerischen allgemeinen Worte werden übertönt durch einen Herzensruf, den er an den förmlichen Schluß des Briefes, den Ausdruck seiner Segenswünsche, durchaus unpastoral angefügt hat: „O daß ich euch sehen dürfte!" —

Diese Selbstzeugnisse, die uns auch heute noch, ebenso wie die Walafrids unmittelbar berühren, geben uns, über das menschliche Interesse, das sie erwecken, hinaus einen Einblick in die Stellung dieser mittelalterlichen Menschen zur Autobiographie. Notker hat die höchst persönlichen Dokumente, die wir hier vor uns haben, kaum weniger geschätzt als wir — sonst hätte er nicht Kopien von ihnen aufbewahrt und sie bei einer so feierlichen Gelegenheit wie der Inthronisierung seines hervorragendsten Schülers veröffentlicht. Aber er schätzte sie unter einem andern Gesichtspunkt als wir. Sonst hätte er sie nicht in dem „Formelbuch" untergebracht, wo sie uns recht wenig am Platze erscheinen. Und er hat ihnen, als er sie dort aufnahm, den historisch-autobiographischen Charakter, soweit als möglich genommen, indem er seinen Namen sowie den der Empfänger der Briefe fortließ. Er hat sich über dieses Verfahren ausdrücklich erklärt, zu Beginn des Buches. Er beginnt da — in der Anweisung zum Studium der theologischen Literatur, die er an die Spitze des Ganzen gestellt hat — mit der Bescheidenheitsgeste gegenüber dem Angeredeten, die uns aus den Vorreden bekannt ist: daß er nur, weil er sich dessen dringendem Wunsche nicht entziehen konnte, ihm solche „Lappalien", res ineptas, darbiete. Und dann heißt es:

„Das aber habe ich sowohl für meine Wenigkeit als mit Rücksicht auf dich für ratsam gehalten, daß ich, dieweil ich nützlichere Sachen zu schreiben vermag und für dich nur das Beste gut genug ist, um es dir darzubieten, bei diesen Lappalien unser beider Namen stillschweigend unterdrückte. Sieh zu, daß du nicht, was sehr töricht wäre, uns ruchbar machst[401])."

Man wird diese Erklärung nicht allzu ernst nehmen. Die Namen, die Notker unterdrückte, waren gewiß nicht bloß dem mit dem Buch Be-

[401]) Formelbuch, Notatio, p. 64, 6 ff.: In hoc autem et meae stultitiae et tuae verecundiae consulendum putavi, ut, cum ego utilia possim scribere et tu optima sis dignus accipere, in talibus ineptiis nomen utriusque sub clausura silentii premeretur. Vide ne tu nos diffamare stultissime velis.

schenkten, sondern dem schwerlich großen Kreise derer bekannt, für die die Veröffentlichung bestimmt war. Und von der „Geringfügigkeit" (tenuitas) der Materie ist auch in einer förmlichen Autobiographie die Rede, die zwei Jahrhunderte später erschien und rein durch ihr Erscheinen zeigt, daß der Autobiograph ihr doch etlichen Wert beilegte[402]). In dieser Bewertung ebenso wie in der Neigung der mittelalterlichen Formelbücher, die Namen, sowie alles bloß Faktische aus den historischen Urkunden fortzulassen[403]), wirkt noch die antike Tradition nach, dergemäß das Mögliche höher steht als das Wirkliche im empirischen Sinne des Wortes. Das Belehrende an der anonymen Ausgabe der Notkerbriefe ist, daß die Anonymität, die man dem Mittelalter allgemein zuzuschreiben liebt, hier nichts von Naivität an sich hat, sondern kunstmäßig hergestellt ist, und für die Nahestehenden de facto gar nicht bestand; so erscheint sie hier als etwas historisch Gewordenes, eine Funktion der zeitlichen und örtlichen Entfernung von dem einmal gelebten Leben; die Namen sind vergessen worden. Unser Fall dürfte eine weittragende Bedeutung haben. Es gibt in der Anonymität verschiedene Arten und Stufen wie es sie in dem Persönlichkeitsbewußtsein gibt.

4

Die Nähe zueinander, an die hier das persönliche Bekannt- und Benanntsein gebunden erscheint, hatte eine große Bedeutung auch für das Persönlichkeitsbewußtsein selbst. Dieses möchte man, soweit es religiös geprägt war, wie das im Mittelalter weithin der Fall war, gern auf die einsame Selbstbesinnung des Einzelnen zurückführen. Aber selbst bei den Mystikern, wo sich uns die Früchte dieser Selbstbesinnung in der Darstellung der Seelengeschichte zeigen werden, erscheint auf dem Bilde des einsamen Einzelnen fast immer ein anderer vertrauter Mensch in der Nähe. Und das geht zurück auf die klösterliche Welt, die eine Gemeinschaft von lauter Einzelnen war und die dementsprechend den Beziehungen zwischen den Menschen, die in ihr zustande kamen, einen eigentümlichen vertraulichen Charakter gab. Die persönlichen Briefe und Briefgedichte, die wir hier aus den Klöstern der Reichenau und von St. Gallen herbeiholten, erhalten dadurch eine größere Tragweite. Dank solchem vertraulichem Umgang, der dem Begriff des geistlichen Vaters lebendige Wirklichkeit verlieh, gewann der Brief in einer von den Rhetoren nicht geahnten Weise die ihm von ihnen zugeschriebene Funktion, ein Spiegel der Seele zu sein.

[402]) Guibertus von Nogent (um 1115).

[403]) Vgl. v. d. Steinen, Notkers Formelbuch, a. a. O. S. 449.

Diese innigen menschlichen Beziehungen selber aber lagen nun nicht bloß der Darstellung der eigenen Persönlichkeit, sondern auch der heterobiographischen Produktion zugrunde, die in der religiösen Sphäre sich alsbald ausbreitete. Ihnen ist es zu danken, wenn diese geistliche Biographik sich nicht in Kompilationen erschöpfte, die herkömmlicherweise aus der alten Legendenliteratur zusammengestückt wurden, sondern manchmal zu einem individuellen Werk führte, das aus der Erfahrung geschöpft war. Und diese fruchtbaren Beziehungen waren nun keineswegs auf solche Klöster beschränkt, die für die geistigen Freuden offen waren, die auf Erden erblühen, wie das der karolingischen Kulturtradition entsprach, sondern sie entwickelten sich von früh an auch dort, wo der Eintritt ins Kloster den radikalen Bruch mit der Welt bedeutete und die Askese in dem strengen orientalischen Sinne der Abtötung des „Fleisches" und der Versenkung in den Sündenschmerz geübt wurde; eine geistige und leibliche „Mortifikation", die den Mystikern von uralten Zeiten her als der Weg zur Befreiung der Seele für ihren Rückflug in die Heimat, zur Schau Gottes, galt. Alles Menschliche scheint hier abgetan, wo die Entwerdung das Ziel ist. Aber da es doch Menschen waren, die diesem übermenschlichen Ziel nachstrebten, und der Enthusiasmus zur Äußerung drängt, kam auch hier der natürliche Bezug zwischen Meister und Jünger zur Geltung; ja er erhielt hier durch die rein geistige Atmosphäre eine eigene Abgeklärtheit und Tiefe.

Ein frühes Zeugnis dafür findet sich in der Lebensgeschichte des byzantinischen Mystikers *Simeon* (949—1022), der den Beinamen „der jüngere Theologe" führt. Im griechisch sprechenden Osten der Mittelmeerwelt hatte die Mystik wie das Mönchtum eine alte einheimische Tradition und gelangte demgemäß weit früher als im katholischen Abendlande zu der Blüte, die ihr allenthalben im Mittelalter beschieden war. Simeon hat durch sein Leben und Werk, das von der Schau des göttlichen „inneren Lichtes" erfüllt war, diese neue Blüte der neuplatonisch-christlichen „Philosophie", wie er es nannte, herbeigeführt[404]). Seine Hymnen „Licht vom Licht" gelten als der Höhepunkt der byzantinischen Mystik. In seinem Kloster wurde er förmlich als Heiliger verehrt. Aus diesem Kult ist die Biographie des Heiligen hervorgegangen, die ein berufener Beurteiler als „eine der besten griechischen Biographien, die einzige, die mit der vita Antonii vergleichbar ist", bezeichnet hat[405]). Sie ist von einem Jünger

[404]) Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt (Lpz. 1898). — Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit. 2(1897), 162 ff.

[405]) K. Holl a. a. O. S. 17.

Simeons verfaßt[406]), den dieser selber zum Herausgeber seiner Schriften bestimmt hatte, nachdem er ihn als eine Art Sekretär verwandt hatte; was er in der Verzückung mit fliegender Hand aufgezeichnet hatte, gab er dem jungen Niketas zum Entziffern und Abschreiben. Die seelische Gemeinschaft, die so zwischen den beiden entstand, wird durch einen Brief Simeons an Niketas beleuchtet, der in der Lebensbeschreibung wiedergegeben ist. Niketas teilt ihn mit als ein Zeugnis für die Prophetengabe des Heiligen, während er für uns ein Musterbeispiel eines intimen Privatbriefes ist. Der Anlaß zu dem Briefwechsel, der von Zelle zu Zelle geschah, war kleinmenschlich genug. Niketas hatte einmal, als er seine Abschriften dem Meister sandte, einen von den Hymnen für sich zurückbehalten; Simeon vermißte dieses Stück und sagte das dem Überbringer, worauf Niketas befürchtete, Simeon könnte ihn im Verdacht eines Diebstahls haben; so schrieb er ihm einen Brief, um die Sache aufzuklären. Und nun Simeons Antwort; sie war, wie Niketas hervorhebt, in „einfacher, gewöhnlicher Sprache", d. h. vulgär-griechisch geschrieben[407]):

„Mein geistliches Kind, Deinen Brief habe ich bekommen, aber nicht angenommen. Es ist sehr töricht von Dir, daß Du meintest, ich könnte Dein Verhalten auch nur für einen Augenblick als Arglist oder Ungebührlichkeit ansehen. Ich ahnte gar nicht, daß Du das Stück behalten hattest ... Ich habe Dir, den ich nun einmal wie mein anderes Ich betrachte, all das Meine anvertraut und hoffe, daß es durch Dich allen Menschen kund werden wird, gemäß dem Worte Christi: ‚Was ich euch sage in der Finsternis, das redet im Licht, und was ihr höret ins Ohr, das predigt auf den Dächern[408])'. Ziehe ich Dich doch gerade deshalb zum Anfertigen der Quaternen heran, um Dir alle meine Schriften zu hinterlassen. Dein Argwohn ist eine Sünde, die Dir Gott verzeihen möge. Mich solltest Du aus der Liebe (agape) heraus beurteilen, die alles überdauert und nie versagt. Mit ihr solltest Du eins werden, damit Du es vermagst, nichts Schlechtes von jemand, ob es nun besteht oder nicht besteht, zu denken und kein Ärgernis zu nehmen an mir oder irgendwem sonst."

Das, was hier vor sich ging und im Werden zu sehen ist: die aus der Liebe kommende Wärme, in der den Menschen die einander vertrauen, die Seele aufgeht — das hatte Folgen, die über die religiöse Biographie und Autobiographie hinaus in die Dichtung des hohen Mittelalters hineinreichen. Die Entwicklung ist hier ähnlich wie bei der Ausbildung der Vorrede zu einem Vehikel der Subjektivität des Autors, aber bedeutungsvoller, denn hier handelt es sich um eine neue Tiefe in den geheimen Gän-

[406]) Niketas Stethates, in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Simeons Werken (um 1050) MPG 120, 287 ff.

[407]) Bei Niketas a. a. O. XIV 26.

[408]) Matth. 10, 27.

gen der Seele und im Gewahren des seelischen Geschehens. Wenn in Wolframs großem Epos Parzival im Zwiegespräch mit dem Einsiedler Trevrizent die stille Umwandlung erfährt, die ihn reif macht zur Erfüllung seiner heilig-königlichen Bestimmung, so zeugt die Kunst, mit der der Dichter diese Szene gestaltet hat[409]), von seinem Wissen um jene fruchtbare Wärme, in der zwei Menschen sich innerlichst zusammenfinden. „Zwei Menschen" — denn diese Innerlichkeit des höchsten geistigen Trachtens war nunmehr, im hohen Mittelalter, über die klösterliche Gemeinschaft hinausgedrungen; der Klausner, der Parzival den Glauben an Gott wiedergab, war gleich ihm ein ritterbürtiger Laie.

Mittelalterliche Gegenbilder zur Autobiographie

Die Spuren individuellen Lebens und seines Ausdrucks, die in Vorreden, Briefen, Gelegenheitsgedichten bemerkbar wurden, wollen richtig eingeschätzt sein, damit man nicht dem Phantom eines mittelalterlichen „Individualismus" nachjage. Ihre Grenzen sind klar: es sind immer nur bestimmte Stücke aus dem eigenen Leben, die zur Sprache kommen — vor allem der Studiengang und die Befreundung zwischen Lehrer und Schüler —, während der Zusammenhang, dem sie angehören, unangerührt in seiner allgemeinen Form festliegt. Was das bedeutet, tritt in helles Licht, wenn wir auf Versuche stoßen, das eigene Leben als Ganzes ins Auge zu fassen: es kommt dann etwas durchaus anderes als eine Autobiographie zustande.

Zwei eigenartige Werke aus der Zeit nach Karl dem Großen geben uns davon Kunde.

1

Das eine von ihnen ist ein seltsames Erzeugnis der literarischen Kultur des frühen Mittelalters und hat, seit es vor gut 100 Jahren in einer alten Bibliothek entdeckt worden ist[410]), eine gewisse Berühmtheit erlangt. Der Verfasser, dessen Name von ihm selbst nicht genannt wird und auch sonst nicht bekannt geworden ist — ein nicht mehr junger Mönch aus einem lothringischen Kloster (wahrscheinlich in Toul, nahe den Vogesen) —, hat seinem Werk den in modischer Weise halb griechisch gefaßten Titel gegeben: „Die Befreiung eines Gefangenen" (ecbasis cap-

[409]) Vgl. des Verf. Aufsatz über Wolframs Parzival. DVS V (1927) S. 293 ff. Dazu J. Schwietering, Parzivals Schuld (1948).

[410]) Lateinische Gedichte des X. u. XI. Jahrh., hg. v. Jak. Grimm, 1838.

tivi), mit dem Zusatz: „Eine Allegorie[411])", was gleichfalls dem damaligen ästhetischen Geschmack entsprach[412]); der „Gefangene" aber, dessen Entkommen er in allegorischer Form darstellen will, ist er selbst. Er sagt das ausdrücklich am Schluß der Einleitung des Poems, die, 68 Hexameter lang — das Ganze zählt weit über 1000 —, ein Stück Autobiographie ist und uns daher auch schon für sich allein interessiert. In ihr verbreitet sich der dichtende Mönch zunächst (Vers 1—49) über Entstehung und Absicht seines Werks, wie wir das von den Vorworten her kennen. Er hebt an:

„Wenn ich mich auf mich besinne und die verbrachten Zeiten überdenke, verwundert mich vieles, was der kindliche Irrwahn zuwege bringt; nur Unvernünftiges im Sinne, die Gemeinschaft der Brüder mißachtend, verfing ich mich im kindischen Spiel und ging ganz in diesen Possen auf. In den Schulstunden hatte der Lehrer mit seiner Weisheit bei mir verlorene Mühe; statt Verse zu schreiben, trieb ich mich herum. Wegen dieser Lebensweise bekam ich den Namen Esel[413])."

Hier haben wir eine neue Abwandlung des geläufigen Themas von der Jugendtorheit. Während sonst unter diesem Titel die Beschäftigung mit der „frivolen" römischen Liebesdichtung — statt mit der Bibel — behandelt wurde, ist es hier, obwohl der Verfasser ein bekanntes Wort von Horaz verwendet[414]), das sich auf eben jene „Jugendtorheit" bezieht, allgemein auf die Kritik des Müßiggangs abgesehen, so daß es nicht als ein Zeichen frommen Glaubens, sondern von Dummheit und Trägheit gilt, sich der literarischen Bildung zu entziehen. Solcher „Esel" dürfte es in den Klöstern nicht wenige gegeben haben; ihr typisches Verhalten wird hier in Form der Ichrede gezeichnet[415]). Der Verfasser selber sah offenbar auf sie herab; denn er fährt fort, an das Stichwort „Esel" anknüpfend:

„Dessen heiseres Schreien möchte ich vermeiden und habe mir, wenn auch spät, vorgenommen, die Last abzuwerfen und durch eine Arbeitsprobe das Joch

[411]) Ecbasis cujusdam captivi per tropologiam, hg. v. K. Strecker, MGH SS (in usum schol.), 1935. — Vorher hg. von Ernst Voigt (1875). — Dazu Zarncke, Beiträge zur Ecbasis captivi, SB Leipzig, Band 42 (1890), S. 109 ff., ferner Carl Erdmann, Konrad II. und Heinrich III. in der Ecbasis captivi, DA GMA, IV (1941), 382 ff.; dort ist eine Umdatierung des Poems begründet, statt um 930, wie man bisher annahm, erst um 1045.

[412]) Notker Balbulus spricht von der „dulcedo tropologiae", Formelbuch a. a. O. S. 73.

[413]) ib. 1—7: ... Nectebar neniis, nugis quia totus in illis,
Tempore discendi periit cautela magistri.
Horas dictandi superavit cura vagandi;
Nam quia sic vixi, possedi nomen aselli ...

[414]) Horaz Sermones I, 9, 2: nugarum, totus in illis.

[415]) Man pflegt diese Angaben, schwerlich mit Recht, als echte Selbstzeugnisse zu nehmen; vgl. die Einleitung von E. Voigt zu seiner Ausgabe, S. 14—26, wo daraus unter Zuziehung der Ordensregel der Benediktiner eine förmliche Biographie des anonymen Verfassers gemacht ist.

der Stumpfheit zu brechen, indem ich mich an Versen versuche, obwohl meine geringe Übung dem entgegensteht."

Und nun folgt, wie um die Bescheidenheitsphrase von der geringen Übung zu widerlegen, eine humoristische Schilderung des Nutzens und Nachteils der „Arbeit" des Dichters:

„Durch sie vertreibt man den Schlaf, hält Essen und Trinken in Schranken, man kratzt sich oft den Kopf, nagt an den Fingernägeln und zerstößt den Griffel, der durch das großartige Vorhaben gehemmt wird. Wer solches treibt, wehrt die gewohnte Faulheit ab und kommt von sich selber los[416]), indem er schöne Gedichte vorträgt."

Der Humor liegt nicht bloß in der Beschreibung, die z. T. von Horaz erborgt ist[417]), sondern mehr noch in der Behandlung der Poeterei als einer Art von mönchischer Askese. Dann aber läßt der angebliche Anfänger seinen Kunstverstand sehen. Er handelt ausführlich (Vers 17—49) von den Erwägungen, die er über die zu wählende Dichtart anstellte. Mit der gehörigen Bescheidenheit erklärt er, daß er sich „im Metrum und Silbenwägen" zu wenig gewandt fühlte, um es mit den „Meistern des Gesanges" aufzunehmen, die „die langen Haupttöne durch wunderbare Biegungen hin und her zu wenden pflegen" — gemeint sind wohl die Sequenzendichter wie Notker[418]) —, daß er sich aber auch nicht an Res gestae — also an einen geschichtlichen Stoff — heranwagte, weil zu deren „musischer" Behandlung, sei es in Versen, sei es in Prosa, nach altem Brauch der Besitz des nötigen Wissens, sei es durch zuverlässige Kunde, sei es durch eigenes Sehen gehöre. So habe er statt dessen eine bloße Fabel gewählt —, was eine Abkehr von dem Brauch bedeute, wie er weiter neckisch erklärt: „Ich bekenne meine Schuld, ich präsentiere ein fehlerhaftes Opus, jedoch ist darin auch viel Nützliches zu finden."

In der Tat liegt hier eine Fabel von ganz bestimmter Art vor, nämlich eine Tierfabel. Diese antike Literaturgattung, die herkömmlicherweise an den Namen Äsop geknüpft ist, verband seit alters mit dem Ergötzen die Nützlichkeit durch die Moral, die aus den lustigen Geschichten herausspringt und in Regeln der Lebensklugheit besteht. Hier bekommen wir ein Beispiel dafür. Den Körper des Poems (V. 392—1097) bildet die Geschichte von dem kranken Löwen, der auf Rat des Fuchses den Wolf schinden ließ, weil dessen Haut dem König der Tiere zur Heilung dienen sollte. Und zum Schluß (1180 ff.) kommt die Moral zu Worte in Mahnungen zu Vernunft, Selbstbeherrschung, Maßhalten usf.

[416]) Wörtlich: „von dem Seinigen", Hic sua devitat.

[417]) Vers 13—4 cf. Horaz, Serm. I, 10, 71—2: saepe caput scaberet, vivos et roderet unguis. Saepe stilum vertas.

[418]) Vgl. Voigt, a. a. O. S. 23.

An sich von alter Tradition, war diese Literaturgattung doch damals in Europa noch nicht verbreitet: die „Ecbasis captivi" gilt als das älteste Tierepos des Mittelalters[419]). Das hat nun freilich, abgesehen von der Vorrede, die diesen Ruhm betrifft, nichts mit Autobiographie zu tun. Aber in dem Poem ist nun noch eine zweite Tierfabel enthalten, als Rahmenerzählung (V. 69—391, 1089—1223): die Fabel vom Wolf und dem Kalb — eine merkwürdige Version der beliebten Parabel vom Wolf, der im Schafskleid sich nähernd, ein Lamm raubt, das ihm dann der gute Hirt wieder entreißt — und diese Geschichte hat der Dichter mit autobiographischer Absicht benutzt. Noch mehr, er hat geradezu — wenn wir dem Urteil der Philologen trauen dürfen— „die Einkleidung der Fabel" gewählt, um „in Dichtung und Wahrheit das Epos seines Lebens vorzuführen"[420]). Der Dichter selbst hat diese problematische Absicht durch einen Vergleich ausgedrückt, mit dem er die Vorrede beschließt. Er kommt dort noch einmal auf die Entstehung seines Werks zu sprechen und knüpft sie nunmehr nicht wie zu Beginn an das typische Motiv, die Abkehr von der Jugendtorheit an, sondern geht von der bestimmten Lage seines Lebens aus, aus der das Werk hervorging: „Eines Tages, als ich, wie ich's gewohnt war, dasaß, betrachtete ich ..." — was er betrachtet ist jetzt nicht die Vergangenheit, sondern seine gegenwärtige Lage. Er schildert, wie sie ihm klar wurde an dem Gegensatz zu dem Verhalten der anderen Menschen in der Welt draußen; wie ein Epiker verweilt er bei den Bildern geschäftigen Lebens: Getreideernte, Weinlese, Einholen der Frucht. Man möchte meinen, daß er dadurch die friedliche Stille hinter den Klostermauern beleuchten wolle, aber zu unserer Überraschung ist das Gegenteil der Fall: der Blick in die Welt draußen ruft das Gefühl der Enge hervor, er findet sich „in den klösterlichen Kerker eingesperrt"[421]) und schildert dementsprechend seine Gemütsverfassung:

„Meinen stürmischen Geist quälten die Erinnerungen der Vorzeit[422]), mit meinen Klagen füllte ich die flüchtige Luft, die Bitterkeit meines traurigen Herzens suchte ich nach Art der Ärzte teils durch Bändigung zu vertreiben, teils

[419]) Ebenda, im Titel. Vgl. Ebert, III, 276.

[420]) Voigt ebenda S. 25 ... Ähnlich Ebert III, 277 und Manitius I (1911), 617: „die durch Fabelgewand verhüllte Darstellung seiner eigenen Schicksale."

[421]) Voigt nimmt die Stelle wörtlich (S. 8 ff., 21 ff., 67), als ob der Mönch — weil er aus dem Kloster entfloh — in den Karzer gesperrt worden wäre. Ebenso Ebert III, 277. Dagegen schon Zarncke (a. a. O. 120, im Anschluß an J. Grimm) und Manitius. Aber von dem biographischen Roman, den Voigt aus dieser und anderen Stellen herausgesponnen hat, hält man doch, soviel ich sehe, noch allgemein fest, daß der Mönch entsprungen, nach einem Abenteuer wieder aufgegriffen und ins Kloster zurückgebracht worden sei, wo er sich dann durch das Poem zu rehabilitieren suchte. — Aber die Klage über den „Kerker" folgt nicht auf die „Flucht", sondern geht ihr voran.

[422]) Monimenta priorum; vgl. Vergil, Aeneis VIII, 312. Dazu Zarncke 121.

durch heilsame Arznei, indem ich mir unter Tränen die herrlichen Tröstungen vorhielt, die mir vordem dargeboten waren; ich vermochte nicht zu sagen, was in der Stille in mir arbeitete (59—64)."

Er faßt zusammen:

„Wie ein verdorrter Baumstumpf glich ich angebranntem Holz oder dem armen Kälbchen, das an einen Pfahl gebunden und eingepferdt ist."

Und nun heißt es weiter:

„Gleich ihm durch die Zügel der Väter im Zaum gehalten, will ich ein Bild seiner Geschichte mit einem nicht einfachen Faden weben[423])."

Es folgt die Fabel, mit komisch feierlicher Datierung wie eine geschichtliche Urkunde beginnend:

800 und dreimal 4 Jahre nach der Geburt des Herrn, im Ostermonat April, am 2mal siebenten Tage des Monds, geschah, wie in alten Schriften zu lesen ist, solches einem Kalb, das im Wasgau aufgewachsen, mit der Wiederkehr des Frühlings ein Jahr alt wurde[424]).

Zu dieser historischen Lokalisierung der Fabel kommt eine erneute Angabe des Vergleichspunktes hinzu. Während die Tiere alle —, die vielen Schafe, die Rinder und die Pferde — von den Hirten hinausgeführt werden auf die grüne Weide, ist das Kälbchen, „zu Hause eingesperrt, traurig über die Fessel an seinem Halse . . .". So unterliegt es kaum einem Zweifel, daß der Verfasser gedachte, in der Fabel seine eigene Lebensgeschichte wiederzufinden. Aber wenn man nun versucht, die Erzählung in dem uns geläufigen autobiographischen Sinne zu verstehen, so greift man ins Leere. Die Fabel hat ihren eigenen einfachen Zusammenhang. Das Kalb macht sich von dem Pfosten los, getrieben vom Verlangen nach dem Euter der Mutterkuh; es genießt die ungewohnte Freiheit, aber unbehütet wie es ist, wird es dem Wolf zur Beute. Der nimmt es mit sich in seine Höhle, es soll sein Osterbraten sein, aber vorher wie ein Gast aufgenommen werden. Nach einer schlaflosen, in Angst und Reue verbrachten Nacht kommt dem armen Tier die Rettung. Die Hirten mit den Herden rücken an, um es mit vereinter Kraft zu befreien; das gelingt dank der Hilfe des listigen Fuchses, und so zieht das Kalb mit seiner Mutter zusammen glücklich heim, während den bösen Wolf die Strafe ereilt: der Stier, der „Vater" des Kalbes, spießt ihn an seinen Hörnern auf. Er hätte diesen Ausgang vermeiden können, denn er war durch einen Traum gewarnt worden; aber er hatte in maßloser Gier nicht auf die Warnung hören wollen.

---

[423]) Illi consimilis patrum frenatus habenis, cuius et historiam non simplo stamine texam (67—8).

[424]) Vers 69—73 über die Beziehung zu dem vermutlichen Geburtsdatum des Verfassers (912) vgl. Voigt a. a. O. S. 14, Zarncke S. 112.

Auf diese harmlose Geschichte sind ein paar Glanzlichter aufgesetzt, die die allegorische Absicht gegenwärtig halten. Als der Wolf seinen Gast höflich nach seiner Herkunft fragt, antwortet das Kalb: „Ich bin ein bartloser Jüngling, ein mißratener Schüler (discolus) aus der Stadt Toul", und seine Vergehen bekennend, erklärt es: „Nicht willig, dem Lehrer zu gehorchen, habe ich mit kluger Kunst die Fesseln an meinem Hals gelöst[425])." Ein andermal vertauscht der Verfasser die beiden Rollen sogar im epischen Zuge der Erzählung, wo er nicht als handelnde Person, sondern als Dichter spricht; er berichtet von der Ankunft der Dienstmannen des Wolfes in dessen Höhle und sagt nun nicht, daß sie zu ihrem Erstaunen *das Kalb* dort erblickten, sondern: „Als sie *mich* erblickten, sagten sie staunend . . .[426])."

Indes zeigt sich gerade an dieser äußerlichen Art, die Fabel auf die eigene Person zu beziehen, wie wenig tiefgreifend diese Bezeichnung ist. Moderne Ausleger haben sie tiefer zu fassen gesucht: der Wolf sei eine Verkörperung des Satans, des Herrn der irdischen Welt, „in dessen Klauen der verlorene Sohn des Klosters gerät"[427]). In Wahrheit ist diese nicht ohne Humor gezeichnete Figur, an der die Mischung von Askese und Freßgier das Auffälligste ist, eher die Karikatur eines scheinheiligen Abtes. Und überhaupt ist es die Schilderung geistlicher Charaktere und klösterlicher Sitten und Unsitten, worauf es dem Dichter ankommt; die vielen uns unverständlichen Anspielungen auf Personen und Verhältnisse, an denen sich die Zeitgenossen belustigen mochten, zeigen das. Diese Tendenz ist der Rahmenerzählung mit der Hauptfabel gemeinsam, wo zu dem mönchischen Milieu noch ein Abglanz des höfischen Zeremoniells hinzukommt, das in der Höhle des Königs der Tiere herrscht. In dieser mittelalterlichen Welt, in die die Tiere so selbstverständlich hineinversetzt sind, wie die Menschen sich in ihr finden, nicht aber in der Person des Autors, hat das Bild des Lebens, das uns hier vorgeführt wird, seinen inneren Zusammenhang — soweit ein solcher Zusammenhang, der die „Geschichte" des angebundenen Tieres und das mönchische Wunschbild von Ungebundenheit miteinander verbände, überhaupt vorhanden ist.

Dieses Wunschbild ist schwerlich der geheime Traum des anonymen Verfassers, den er, sei es im Leben, sei es in der Phantasie zu realisieren

[425]) V. 124—7. Anders z. B. 193: das Kalb wollte nicht „im Stall bleiben".

[426]) V. 191. Solche Verdrängung der dritten durch die erste Person ist nichts Ungewöhnliches in Erzählungen memoirenhafter Art; sie findet sich z. B. auch in einigen Büchern des Alten Testaments, vgl. Band I, 59. Man braucht daher nicht auf die isländische Saga zurückzugreifen, wie Hans Naumann vorschlägt, in: Die altnordischen Verwandten des Ruodlieb-Romans (Edda, Skalden, Saga; Festschrift f. F. Genzmer, 1952) S. 323.

[427]) Voigt S. 22. Ebert III, 283. Manitius I, 671.

versucht hätte und nun als Autobiograph darstellt, sondern es ist ein Thema für die Ausübung der Verskunst, wie wir ähnliche Themen in den persönlichen Briefen behandelt fanden. Auf die typische Bedeutung des Themas wurden wir schon hingewiesen, als wir selbst einen vorbildlichen Mönch wie den heiligen Notker in einem leidenschaftlichen Moment sein St. Galler Kloster ein Gefängnis nennen hörten[428]). Und was den Vergleich des Unglücklichen mit einem angebundenen Kalb betrifft, so hat sich nachweisen lassen, daß dieses Motiv als eine zu Schulübungen benutzte Sentenz im 10. und 11. Jahrhundert in Süddeutschland im Umlauf war[429]). Hierzu stimmt die „poetische" Art der Behandlung des Themas. Das Poem ist ein Musterbeispiel für die extrem unkünstlerische und dazu wegen ihrer Inkohärenz berüchtigte Art von Kompilationen, die man als „Cento" zu bezeichnen pflegt[430]). Dieser Ausdruck, der wörtlich „zusammengeflicktes Zeug" bedeutet, diente zur Bezeichnung von literarischen Produkten, die aus einzelnen Versen berühmter Dichter zusammengestellt wurden. Ursprünglich eine ästhetische Spielerei alexandrinischen Geschmacks, bei der hauptsächlich die homerischen Epen zur Ausplünderung benutzt wurden, hatte diese Abart der Dichtkunst in der christlichen Spätzeit des Altertums die Funktion erhalten, die neuen biblischen Stoffmassen in ein klassisches Gewand zu kleiden, zu dem Vergilsche Hexameter benutzt wurden, so daß wir hier einen ernst zu nehmenden, wenn auch äußerst rohen Versuch der Aneignung der antiken Kunstform vor uns haben[431]). In der Autobiographie wird uns noch im späten Mittelalter ein Produkt dieser Art begegnen, das schon wieder mehr spielerisch gemeint war[432]). Hier bei dem Mönch des 10. oder 11. Jahrhunderts ist noch die herkömmliche Vermengung antiker und christlicher Traditionen für die Centoform des Poems maßgebend. Es ist zum überwiegenden Teil aus Versen oder Versstücken von Horaz zusammengesetzt[433]), die der Kompilator wahrscheinlich in einer Phrasensammlung, einem „Glossar", schon ausgewählt vorfand[434]). Dabei passierten ihm allerhand Mißverständnisse, von denen manche für die mittelalterliche Umdeutung antiker Vorstellungen charakteristisch sind. Aber dies plagiatorische Verfahren hatte

[428]) Vgl. oben S. 459.

[429]) Über diesen Nachweis (von E. K. Rand, 1938) vgl. Erdmann a. a. O. S. 384.

[430]) Vgl. Voigt a. a. O. S. VI. 26. 33 ff. über den „plagiatorischen Charakter" des Poems.

[431]) Vgl. Ebert I, 126 f.

[432]) Bei Albertino Mussato, s. u. Teil II.

[433]) Vgl. Voigt S. 27 ff.: aus Horaz allein ungefähr 250 Verse ganz oder teilweise übernommen; sodann Ovid und der altchristliche Poet Prudentius u. a.

[434]) Vgl. Ebert III, 284.

auch seine Vorzüge: es wurde dadurch wie beim Gebrauch kursierender Münzen das Typische des Geschehens statt krauser individueller Züge festgehalten. Das betrifft den Hauptpunkt, um den es sich in der autobiographischen Einleitung ebenso wie in der „allegorischen" Fabel dreht: die Befreiung des Gefangenen von seinen Fesseln. Im Anfang der Fabel, wo geschildert wird, wie das Kälbchen aus dem Stall ausbrach, um sich auf den Wiesen zu tummeln, heißt es:

„Diesem Tierlein ist Freiheit gewährt, den Weg nach rechts oder, wenn es lieber will, nach links zu nehmen, der Ruhe zu pflegen oder bei der Arbeit zu bleiben."

Diese Zeilen sind aus einem spätantiken Lehrgedicht christlicher Richtung entnommen, in wörtlicher Wiedergabe, nur daß in dem Original die Wahlfreiheit als der Vorzug, den der Mensch vor den Tieren hat, gekennzeichnet war[435]). Wenn diese Definition des Menschen hinter dem von dem besinnlichen Mönch vorgetragenen Vergleich seiner Lage mit der eines angebundenen Tieres steht, gewinnt der Übergang von der Klage über die eigene Gefangenschaft zu der „Geschichte" der Befreiung einen überpersönlichen Sinn: eine allgemein-menschliche, verlockende Möglichkeit wird von der Phantasie zur Anschauung gebracht, und so ist es nicht mehr verwunderlich, daß die an den Anfang gestellte Selbstbesinnung nicht in eine Autobiographie, sondern in eine Fabel ausläuft, die selber wiederum den Rahmen für eine weitere Tierfabel abgibt: die in diesen enthaltenen Bilder des menschlichen Lebens wollen nicht bloß ergötzen, sondern belehren, und die Hauptlehre betrifft die bösen Folgen eines unklugen oder ungebundenen Gebrauchs der den Menschen gegebenen Freiheit des Willens.

2

Das andere Werk, an dem die Nähe und Ferne zur Autobiographie studiert werden kann, führt uns in die karolingische Zeit zurück, aber hat einen persönlicheren Charakter. Es stammt von einer vornehmen Frau, *Dhuoda* mit Namen, der unglücklichen Gattin eines fränkischen Großen, der in dem zerfallenden Reich Ludwigs des Frommen als Günstling der Kaiserin Judith zu außerordentlicher Macht gelangte (829), des Grafen Bernhard von der spanischen Mark. Es war eine unglückliche Ehe, wie sie im Mittelalter wohl noch häufiger war als in späteren Zeiten; von ihrem Gatten verlassen und auf eine Art Witwensitz verwiesen, mußte ihm Dhuoda zu ihrem größten Schmerz ihren Sohn übergeben, so daß

[435]) Prudentius (um 400), Contra Symmachum I, 335—9: ... libertas laxior ipsi / concessa est homini, ... seu tramite dextro / scandere seu laevo malit decurrere campo / sumere seu requiem seu continuare laborem. Vgl. Voigt zu Vers 92.

er fern von ihr aufwuchs. Als er sein 15. Lebensjahr erreichte (841), verfaßte sie für ihn, „von Sehnsucht getrieben", ein Buch — sie selber, wie sie ausdrücklich bemerkt; ihr war die karolingische Bildung zuteil geworden[436]): es sollte als Ersatz für den ihr versagten persönlichen Umgang mit ihrem Sohn dienen und den geistig-sittlichen Einfluß, der der Mutter gebührte, auf ihn ausüben:

„Die meisten Eltern haben in dieser Welt die Freude, mit ihren Kindern zusammenzuleben. Aber ich, mein Sohn Wilhelm, befinde mich fern von Dir. In Sorge darüber und aus Verlangen, Dir von Nutzen zu sein, habe ich dies Büchlein für Dich geschrieben, damit es, während ich körperlich von Dir fern bin, Dir zu Gemüte führe, wie Du Dich um meinetwillen verhalten sollst[437])."

Es war ein pädagogischer Gedanke altrömischen Stils; denn für das römische Bildungswesen war es charakteristisch, daß die Erziehung der Knaben im Schoße der Familie, in gremio matris, erfolgte[438]). Durch die Macht der Familientradition in der römischen Aristokratie waren einst die bodenständigen Ansätze zur Autobiographie bestimmt gewesen, die sich in dieser politischen Gesellschaft entwickelten[439]). Eine ähnliche Entwicklung werden wir im späteren Mittelalter in der neu aufgekommenen städtischen Kultur bei den Patriziern beobachten können. Jetzt, wo wir in der fränkischen Aristokratie auf eine Spur jener römischen Tradition stoßen, ist es nicht, wie sonst üblich, der pater familias, sondern die Mutter, die zum Griffel greift.

Die ziemlich lange Schrift — sie umfaßt 73 Kapitel — sieht stellenweise wie ein Familienbuch aus. Diese Stellen hatten für die Beteiligten ein besonderes Interesse: Dhuoda weist ihren Sohn auf sie hin:

„Lies immer wieder in dem Buch! Du findest darin das Datum meiner Hochzeit mit Deinem Vater, Deiner Geburt . . .[440])."

Das bezieht sich auf die Vorrede, die folgendermaßen beginnt:

„Im elften Jahre der Regierung Kaiser Ludwigs wurde ich im Palast zu Aachen mit Deinem Vater Bernhard vermählt. Im dreizehnten Jahre seiner Regierung am 29. Tage des November habe ich Dich zur Welt gebracht mit Gottes Beistand. Du bist mein Erstgeborener und ich habe sehnlichst Deine Geburt gewünscht . . .[441])."

Es folgt eine Notiz über die Geburt ihres zweiten Sohnes, die 15 Jahre später erfolgte — trotz seiner Untreue liebte sie ihren Mann noch immer,

[436]) Le Manuel de Dhuoda, publié par Ed. Bondurant, Paris 1887. MPL 106, 109 ff. (dort nur stückweise abgedruckt).

[437]) ib. praefatio, p. 20, und prolegomena p. 45.

[438]) Vgl. Dilthey, Pädagogik. Ges. Sch. IX, 59.

[439]) Vgl. Band I, 218 ff.

[440]) Dhuodas Gedenkbuch, c. 69.

[441]) ib. Praefatio.

und es ist rührend zu sehen, wie die enttäuschte, betrogene Frau sich nie über ihn beklagt, sondern nur Worte des Dankes und Lobes für ihn hat, wo sie zu dem Sohn von ihm spricht. Resigniert berichtet sie, daß ihr das neugeborene Kind noch vor der Taufe genommen und zu „seinem Herrn und Erzeuger" in die Fremde gebracht wurde. Auch auf die verpflichtenden Traditionen der Familie, besonders der des Vaters, die zu den vornehmsten franko-gallischen Adelsgeschlechtern gehörte, weist sie den Sohn hin; sie zählt die Ahnen auf, denen er sein Erbe zu danken hatte[442]), mahnt ihn, seines verstorbenen Taufpaten im Gebet zu gedenken[443]) usf. Aber im ganzen hat das Buch keinen biographischen Charakter; es besteht vielmehr aus religiös-moralischen Ermahnungen, aus denen die Sorge der Mutter für das Seelenheil des Sohnes, aber auch um seine Bewährung im ritterlichen Dienst des Königs spricht. Beides, das christliche und das weltliche Ziel hält sie ihm vor Augen, sorgenvoll, weil sie weiß, daß das erstere nicht immer beachtet wurde:

„Wenn ich an manche von meinen und von Deinen Verwandten denke, die ich gekannt habe oder von deren Taten ich Berichte habe vorlesen hören: die Macht, die sie auf Erden hatten, hat vielleicht nicht genügt, ihnen einen Platz bei Gott zu verschaffen[444])."

Diese Bemerkung ist für uns wichtig, weil sie uns Kunde gibt von der Pflege des Tatenruhms in jenen frühen Zeiten. Aber an den erzieherischen Wert des Vorbildes der Ahnen denkt die fromme Frau dabei nicht. Und so ist auch der Einfluß, den sie durch das Buch auf ihren Sohn ausüben möchte, nicht als von ihrer Persönlichkeit ausgehend, sondern als eine Art allgemeiner Sittenspiegel gedacht. In dem „Prolog", der auf das „Vorwort" (praefatio) folgt, erklärt sie sich darüber in wohlgesetzten Versen:

„Mein Wissen ist gering, aber Gott öffnet den Mund der Stummen. Wie das Schachspiel die edelste weltliche Kunst für Jünglinge ist; wie eine Frau im Spiegel das Schöne und Häßliche an ihrem Gesicht sieht, das was sie bewahren und was sie forthaben möchte, um ihrem Gatten zu gefallen, so wünsche ich, sollst Du dies Buch in dem Getümmel dieser Welt im Gedanken an mich lesen. Lies es so oft, wie man in den Spiegel sieht oder Schach spielt. Du findest darin ... einen Spiegel, in dem Du das Heil Deiner Seele betrachten kannst, damit Du nicht nur in der Welt nützlich seiest, sondern Gott an Dir Gefallen finde, der Dich aus Schlamm geschaffen hat."

Ein Sittenspiegel, hat das Büchlein doch nicht die Lehrhaftigkeit eines moralischen Traktats, so daß es durch das Verhältnis von Mutter und

[442]) ib. c. 56 ff.

[443]) ib. c. 61.

[444]) ib. c. 5.

Sohn nur eine persönliche Färbung erhielte, sondern die Ausführungen über das gebotene Verhalten gegenüber Gott, gegenüber dem leiblichen Vater sowie dem König, in dessen Dienst ihn der Vater gestellt hat, und was sonst in den einzelnen Kapiteln behandelt wird, sind die Form, in der sich ein nach Liebe und Wärme verlangendes Menschenwesen über das ausspricht, was ihm am Herzen liegt. Und so spricht sich Dhuoda auch über sich selbst aus in dem Buch, am liebsten in Versen, für die sie die Autorschaft noch besonders in Anspruch nimmt durch das zeitübliche Spiel, das man Akrostichon (wörtlich: Versspitze) nennt: die ersten Buchstaben der Verszeilen oder auch noch die Reihe der letzten dazu, ergeben im Zusammenhang gelesen, den Namen Dhuoda oder Sätze wie: Dhuoda dilecto filio salutem ... Sie klagt dem Sohn ihre Sehnsucht, ihn, den Herangewachsenen, zu sehen, und ihre Hoffnungslosigkeit: „Ich sehe voraus, daß ich nicht so lange leben werde ..." Krankheit hat ihre Verlassenheit noch schwerer gemacht. Sie möchte auch ihrem zweiten Sohn, wenn er herangereift sein wird, ein solches Leitbuch schreiben; der ältere wird dann 30 Jahre alt sein: „dann werde ich auf deinen Lebensgang tiefer eingehen[445])." In dem vorliegenden Buch hat sie, so findet sie selbst zum Ende, vor lauter Sorge um ihre Lieben das Heil der eigenen Seele nicht recht bedacht. So bittet sie den Sohn um seine Fürbitte:

„Trauer ergreift mich, wenn ich mich in mich selbst zurückwende ... Mein Herz ist zerrissen von Angst: ich weiß nicht, ob ich Heil verdiene. Denn ich habe mit Gedanken und Worten gesündigt. Aber ich verzweifle nicht, denn Gott ist barmherzig. Bete Du und Deine Nachkommen für mich[446])!"

Es folgt noch eine Grabschrift, 8 Distichen lang, die die noch junge Frau verfaßte, damit sie „auf die Steinplatte meiner Grabstätte" gesetzt werde:

„Hier ruht der Körper Dhuodas, aus Erde gebildet — erhabener König, nimm sie auf! Nach langen Leiden bleibt ihr nichts mehr als die Erde des Grabes. Grausam verwundet, von Bitternis umringt, hat sie ihr armes Leben beendet.
Der du vorbeigehst, welchen Alters oder Geschlechts du auch seist —, ich bitte dich, sprich: Hagios magne, löse ihre Bande ...[447])!"

Hier halten wir ein. Die Grabschrift gehört mit zu den kleinen poetischen Formen, die von alters her für autobiographische Absichten offen waren. Es war durch das ganze Mittelalter hin nichts Ungewöhnliches, die eigene Grabschrift abzufassen, und dabei wurde nicht bloß die dritte, sondern auch die erste Person verwendet, als ob der Tote aus dem Grabe spräche.

---

[445]) c. 68—9: De temporibus suis.

[446]) c. 71.

[447]) ib. c. 73.

Auch an dieser Stelle riß der Faden der antiken Tradition nicht ab. Im alten Rom erlaubte die Sitte — im Unterschied von dem griechischen Brauch —, außer dem Namen des Verstorbenen auch Angaben über dessen einstigen Rang und Würden, seine Ruhmestaten sowie über die Familienverhältnisse auf den Grabstein zu setzen, und das geschah nicht selten in der Form der Ichrede[448]). Diese Sitte ließ sich in den lateinischen Grabinschriften bis tief in die christliche Zeit, bis ins 6. Jahrhundert hinein verfolgen, wo sie schon längst aus der aristokratischen Übung herabgesunken war[449]). Daran schließen sich die lateinischen Grabschriften an, die sich aus den folgenden Jahrhunderten auf dem Boden des alten römischen sowie des neuen fränkischen Reichs erhalten haben, nunmehr wiederum vornehmlich aus der herrschenden Schicht, von Prälaten und weltlichen Fürsten. In ihnen ist außer dem Namen meist nur die einstige Stellung des Verstorbenen angegeben, Herzog, Bischof, König usw. und der eitel-weltliche Schein solcher Titel ist überdeckt durch eine Mahnung an die Vergänglichkeit alles Irdischen, mit der die Inschriften in der Regel beginnen. Aber wie eine solche Mahnung nichts eigentümlich Christliches ist, sondern ein uraltes Motiv der Totenklage[450]), so verträgt sie sich durchaus mit der Vergegenwärtigung des Dahingeschiedenen in plastischem Abbild oder biographischen Angaben, und diese muß im hohen Mittelalter das Übliche gewesen sein; denn Dante gewann aus der Sitte einen Vergleich für das Auftauchen individueller Gestalten im Fegefeuer:

> Wie hier auf Erden, um das Angedenken
> Der Toten zu bewahren, auf den Gräbern
> Die Zeichen dessen sind, was einst im Leben
> Der Tote war, und der Erinnerung
> Erneuter Schmerz die Klage weckt...[451]).

In der christlichen Welt, in der das *Memento mori* als eine selbstverständliche Notwendigkeit gepredigt wurde, hat sich trotz der Jenseitsvorstellungen und trotz der Verpönung der antiken Selbstverherrlichung die Sitte der rühmlichen Grabschrift erhalten und das, wie uns scheinen will, ohne wesentliche religiöse Umgestaltung. Das Wort „Epitaph"

[448]) Vgl. Band I, 224 ff.

[449]) Ebenda 229, mit Bezug auf Armstrong, Autobiogr. Elements in Latin Inscriptions (1910).

[450]) Z. B. in den altgriechischen Totenklagen bei Simonides (um 500 v. Chr.). Oder bei Ovid in seinem Nachruf auf Tibull: eine Urne voll Asche ist der Überrest eines so reichen Lebens: Am. III, 9.

[451]) Dante, Purgatorio XII, 16—20.

wurde schon im frühen Mittelalter gleichbedeutend mit „Nekrolog" und im Sinne einer Lobrede auf den Toten gebraucht[452]). In einer um das Jahr 1000 verfaßten Chronik wird einer deutschen Edelfrau als leuchtendes Zeichen ihrer frommen Zucht nachgerühmt, daß sie nach dem Tode ihres Gemahls „alles was sie vermochte, zum Heil seiner Seele und zur Bewahrung seines Gedächtnisses verwandte[453])." Auch hier gingen die heterogenen Motive ohne ein Gefühl ihres Widerspruchs miteinander zusammen. Die selbstverfaßten Grabschriften, von denen uns mehr als zehn aus der Zeit vom 7. bis zum 10. Jahrhundert bekannt sind, bezeugen das.

Die meisten von ihnen stammen von Bischöfen oder Äbten[454]), nur zwei von weltlichen Fürsten — Herzog Liudolf, Sohn des deutschen Kaisers Otto I., und Markgraf Hugo von Toscana († 1001)[455]) — und nur ein einziger einfacher Magister findet sich in der Reihe. Ein typisches Zeugnis dieser Art — von einem spanischen Bischof aus dem 7. Jahrhundert[456]) — beginnt mit einem Gebet um Sündenvergebung und Auferstehung zu den Seligen, ähnlich wie die Grabschrift Dhuodas, und nennt dann den Eigennamen, dies aber in der Form eines Akrostichons, auf die der Leser ausdrücklich aufmerksam gemacht wird: „Willst du wissen, wer ich bin? So lese die ersten Buchstaben, dann wirst du auch die letzten erkennen." In der Regel wird mit dem Namen zusammen die hohe Stellung genannt, zuweilen auch die Herkunft und der Name des Vaters sowie die Dauer der Regierungszeit[457]), auch von der Größe seiner Macht und von seinem Reichtum und Prunk spricht einmal ein Bischof ähnlich wie die weltlichen

---

[452]) Z. B. Bischof Thietmar von Merseburg in seiner Chronik (VI, 46; vgl. VII, 15): „Das Epitaph des Erzbischofs (Waltherd von Magdeburg) vernimm jetzt, das nicht in Stein, sondern in ein treu gedenkendes Herz eingegraben werden soll." — Ebenso bezeichnet Abt Aelred von Rievaulx (um 1150) den Nekrolog, den er seinem Freunde Simon widmete, als „Epitaphium amici": in s. Speculum charitatis I, 34.

[453]) Thietmar ebenda über Waltherds Mutter Amulred.

[454]) S. Eugenius, Bischof von Toledo († 657); MPL 87, col. 356. Um dieselbe Zeit gleichfalls in Spanien, Bischof Martin von Braga, vgl. Gröber, Grundriß I, 113. Ebendort ist erwähnt Erzbischof Lullo von Mainz († 786).

Aus dem *9. Jahrh.:* Bischof Bernard von Worms († 826), MGH Poetae Car. IV, Nr. 22, S. 1038. — Adventus von Metz († 875), ib. 17, S. 1033. — Abt Abo von Corvey (877—9), ib. 25, S. 1041.

10. Jahrh.: Abt Folcker, MGH Poetae V, p. 32. — Die Bischöfe: Rather von Verona (um 951) ib. S. 557. — Erkanbald von Straßburg (965—91) ib. S. 507. — Starkhand von Eichstätt († 966), erwähnt in der anonymen Chronik de episcopis Eichstettensibus (MGH VII, 257).

[455]) MGH V, S. 321 und 353.

[456]) Bischof Eugenius von Toledo; über drei weitere Grabschriften von ihm s. u. S. 487.

[457]) Z. B. Bischof Adventus von Metz, Bernard von Worms und Herzog Hugo von Toscana.

Herrscher[458]), aber dieser Ruhmestitel wird durch die Entgegensetzung des Einst und des Jetzt zu einer Demutsäußerung. Ebenso ist die herkömmliche Anrede an den Vorübergehenden umgeformt zu einer Bitte um Fürbitte, die regelmäßig zum Schluß ausgesprochen wird. Die Vorstellung ist, daß der Verstorbene im Grabe den Tag des Gerichts heranwartet und so zu den Lebenden, die ihm nahen, spricht[459]). An den üblichen Schluß ist einmal, von einem Prälaten, der ganz besonders auf sein Angedenken bedacht war, noch eine Beschwörung angefügt, daß „keine Hand das umfriedete Mausoleum verletze[460])", — für unsere Ohren ein schriller Kontrast zu dem Leitmotiv der Vergänglichkeit: es klingt wie ein matter Nachhall des Fluchs gegen etwaige Zerstörer, mit dem die altorientalischen Herrscher ihre Inschriften zu schließen pflegten, um ihre Erhaltung „für ewige Zeiten" zu sichern[461]).

Im ganzen liegt diesen selbstverfaßten Grabschriften ein biegsames, aber festes Schema zugrunde, das mit der Sorge für das Seelenheil den Ausdruck des Selbstgefühls zu verbinden erlaubte, wenn auch in der Regel nur in verdeckter Form. Der konventionellen Demutsbezeigung entsprechend heißt es z. B. in einem Zeugnis vom Ende des 10. Jahrhunderts:

> Nicht Adel, Verdienst noch auch die geliebte Weisheit
> Hat mich in die Reihe der Ersten des Landes gestellt...
> Dem Namen und nicht dem Werk nach war ich ein Priester...[462]).

Aber es kommt auch vor, daß sich das Selbstgefühl offen in der Grabschrift hervorwagte. Von Ratherius hat sich eine Grabschrift in Versen

---

[458]) Adventus von Metz; Vers 7 ff.:

> Hic ego vanis quondam ostro comptus et auro
> Fortunamque avidam experior tumulo.
> Innumeras concessit opes mihi conditor orbis
> Sumpsit inops modicas, pauper et exiguas.
> Praesulis officium populo acclamante recepi,
> Semina distribui parcius alma gregi.

[459]) Abt Avo von Corvey:

> Quem calcas pedibus, noscito quis sim:
> Abbas Avo fui nomine dictus,
> Nunc cinis in cinerem hic resolutus,
> Tempus judicii specto supremi.

[460]) Bischof Adventus von Metz, Vers 23 f.:

> Obsecro per trinum Dominum, contestor et unum,
> Mausolei saeptum nulla manus violet (MGH IV, 1034).

[461]) Vgl. Band I[3], 41.

[462]) Bischof Erkanbald von Straßburg (MGH V, 510):

> Non me nobilitas, meritum nec amica sophia
> In numero procerum fecit habere locum...
> Pontificis nomen, sed opus cum non habuissem ...

erhalten, die er in einer Zeit der Niedergeschlagenheit verfaßte, als er vorübergehend (um 951) in sein Heimatkloster Laubach zurückgekehrt war:

> Rather, Veronas Bischof, doch dreimal vertrieben,
> Ehedem Mönch, mein Laubach, jetzt wieder der Deine,
> Adlig, von feiner Bildung und guten Sitten,
> Mißt du ihn an seiner Zeit, setzt sich diese Grabschrift:
> „Zertretet, ihr Menschen, das Salz, das taub geworden![463]"
> Hilf mir, Leser, mit deiner Fürbitte. Amen[464]).

Auch ausführlichere autobiographische Angaben waren in der Grabschrift zulässig, aber sie finden sich, soviel wir sehen, nur da, wo man sie am wenigsten erwartet: bei einem Magister, der nicht zu den Spitzen der Hierarchie gehörte. Aber Stephanus, wie sein Name lautet, gehörte zu den hochgelehrten Weltgeistlichen aus Norditalien, die von den deutschen Königen nach Karls des Großen Vorbild als Lehrer nach Deutschland berufen wurden, und welch starkes Selbstgefühl diese Wanderlehrer hatten, haben wir bei Gunzo von Novara und Anselm von Bisate gesehen, die beide Landsmänner von Stephanus waren. Die Ausdrucksformen ihres literarischen Selbstgefühls, die wir bei diesen fanden, Brief und Vorrede, werden hier durch eine weitere ergänzt. Er gibt in den sieben Distichen seiner Grabschrift einen Abriß seines Lebenslaufs, der in antikem Stil nach Art der Schriftsteller-Autobiographien beginnt: mit dem Namen seiner Vaterstadt (Novara) und der Bildungsstätte (Pavia), an der er seine Gelehrtenlaufbahn anfing; dann nennt er seinen Gönner, den „König der Franken" Otto I., der ihn — wie wir aus einer anderen, früher von ihm verfaßten Grabschrift erfahren — als Lehrer nach Würzburg berufen hatte (i. J. 952). Der antiken literarischen Tradition entsprechend herrscht hier dieselbe Art von Selbstgefühl vor wie in den Vorreden, von denen wir ausgingen: Stephanus rühmt sich der „vielen Bücher", die er eifrig studiert habe, und seines Berufes als Lehrer: in seine Heimat zurückgekehrt, als Geistlicher an dem der hl. Jungfrau geweihten Dom, habe er „sich bemüht, die darniederliegende Weisheit wiederherzustellen, Knaben erziehend und Männer unterrichtend". Auf diesen gradlinigen

[463]) Matth. 5, 13.

[464]) Rather, MGH Poetae lat. V, 296 und 556; vgl. Vogel, Rather von Verona I, 153:

> Veronae praesul, sed ter Ratherius exul
> Ante cucullatus, Lobia, postque tuus,
> Nobilis, urbanus, pro tempore morigeratus,
> Qui inscribi proprio hoc petiit tumulo:
> ‚Conculcate pedes hominum sal infatuatum'.
> Lector propitiis subveniat precibus. Amen.

Abriß folgt die übliche religiöse Wendung: so viel vollbracht, und jetzt ein Häuflein Asche! So will es Gott[465]).

Die Monotonie, mit der die hier zusammengestellten Selbstzeugnisse in die Mahnung an die menschliche Endlichkeit ausklingen oder mit ihr anheben, erscheint uns nur natürlich, da das, was sie verbindet, eben der Gedanke an den Tod, den Gleichmacher, ist. Es ist indes ein offenbarer Unterschied, ob weltliche Machthaber diesen Ton anschlagen oder Vertreter des geistlichen Standes, zu deren Beruf die Besinnung und Predigt gehört. Bei jenen erscheint es uns unnatürlich, wenn sie selber bei dem Rückblick auf ihr Leben sich eine Wahrheit vorhalten, an die der Priester bei der Leichenfeier zu mahnen pflegt. Uns stehen die Zeugnisse für die entgegengesetzte Haltung vor Augen, die die Männer der Tat in der vorchristlichen Zeit angesichts des Todes zur Schau trugen. Von den altgermanischen Sterbeliedern zu schweigen: Wie stolz sprach in der größten autobiographischen Grabschrift des römischen Altertums, dem Monumentum Ancyranum, der Herrscher von sich selbst[466])! Man möchte jene „unnatürliche" Haltung als etwas geschichtlich Erwirktes begreifen und in jenen Grabschriften einen Ausdruck der christlichen Gesinnung mittelalterlicher Machthaber sehen. Aber es bleibt wiederum die Frage, ob wir hier echte Selbstzeugnisse der mit Namen genannten Herrscher vor uns haben und nicht vielmehr auch hier die Ichrede nur eine eindrucksvolle Form für die literarische Fassung einer allgemeinen Vorstellung von vorbildlicher Haltung ist, wie sie christlichen Herrschern anstünde. Von einem der mächtigsten Herrscher aus der Blütezeit des Mittelalters, Heinrich II.

---

[465]) Magister Stephanus, MGH V, p. 554 ff.:

Novariae natus, Papiae moenibus altus,
Urbe velut potui, doctor utraque fui.
Me rex Otto potens Francorum duxit in urbem,
Qua legi multos mente vigente libros.
Hinc me digressum, proprium suscepit alumnum
Virgo salus mundi, mater et alma dei.
Protinus amissam studui reparare sophiam
Erudiens pueros instituensque viros.
His igitur cunctis Christo tribuente peractis,
Sum pulvis modicus, jussit ut ipse deus.
Quisquis hac graderis, Stephani memor esto jacentis,
Ac sibi posce poli regna beata dari.
Insuper adde diem quae contulit ultima finem.
Hanc si scuteris, hinc mage cautus eris.

Die frühere Grabschrift — 5 Distichen —, die vom Jahr seiner Abreise aus Würzburg (970) datiert ist, begann mit dem gleichen Distichon, aber dann folgte der Name des Bischofs von Würzburg, der ihn dorthin gezogen hatte, und als sein eigener Ruhmestitel, daß er dem hl. Kilian in Würzburg seine reichen Bücherschätze vermacht hat.

[466]) Vgl. Band I, 282 ff.

Plantagenet (1133—1189), dem Begründer des angovinischen Weltreichs, ist uns eine Grabschrift überliefert, die lautet:

Dem der Erdkreis nicht genug war, genügt diese Grabstatt,
Kleines ist groß für ihn, dem das Große klein war.

Und dann kommen die Verse:

Ich war König Heinrich, ich habe mir viele Reiche
Unterworfen, Herzog und Graf war ich.
Acht Fuß Erde genügen ihm jetzt, der kein Genüge
Fand am Besitz von allen Ländern der Erde.
Der dies liest, bedenke das Todesschicksal, erkenne
Daß in mir das Menschenlos sich spiegelt.
Gute Werke tu sofort soviel wie möglich,
Denn die Welt vergeht und der Tod kommt plötzlich[467]).

Ein Unbefangener wird sich des starken Eindrucks, auf den diese Grabschrift berechnet ist, kaum erwehren; in einer ausgezeichneten modernen Darstellung dieser mittelalterlichen Epoche der englisch-französischen Geschichte ist sie wie ein Schlußakkord an die Erzählung von dem tragischen Ende König Heinrichs angefügt[468]). Aber nun höre man die Verse, die mehr als zwei Jahrhunderte zuvor einer der Söhne des deutschen Kaisers Otto des Großen für sein Grab dichtete, oder die für den Frühverstorbenen gedichtet wurden (957):

Wanderer, halt ein! Durch mich „erkenne Dich selbst"!
Wisse, ich war was du bist, und du wirst sein
Was ich jetzt bin.
Mir, Liudolf, genügte der Erdball nicht,
Jetzt genügt diese Gruft für die Asche von mir,
Und das ist genug[469]).

---

[467]) Die Inschrift findet sich bei Rudolfus de Diceto (diaconus London), Imagines Historiarum, ed. W. Stubbs, in Rolls Series, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, vol. 68, p. 65:

Sufficit hic tumulus cui non suffecerat orbis,
Res brevis est ampla cui fuit ampla brevis.
Rex Henricus eram, mihi plurima regna subegi,
Multiplicique modo, duxque comesque fui:
Cui satis ad votum non essent omnia terrae
Climata, terra modo sufficit octo pedum.
Qui legis haec pensa discrimina mortis, et in me
Humanae speculum conditionis habe.
Quod potes instanter operare bonum, quia mundus
Transit, et incautos mors inopina rapit.

[468]) Kelly, Amy R., Eleanor of Aquitaine and the Four Knigs (1950).

[469]) MGH, Poet. lat. V, S. 321:

Siste, viator, iter, per me tu gnoti seauton,
Nam quod es, hoc fueram, quod sum nunc et eris.
Non mihi Liudolfo totus suffecerat orbis,
Nunc specus hoc cineri sufficit hocque sat est.

Es folgt noch der Schluß mit der Bitte um Fürbitte.

Ähnlich in dem Epitaph des Markgrafen Hugo von Tuscien († 1001), MGH V, Nr. 353, Vers 8 f.:

Afrum me coluit regnum et qui vexerat illud
Roma mihi paruit, ut pater hanc monui,
Iste tamen tumulus me claudit marmore parvus ...

Das wirkungsvolle Motiv reicht noch weiter zurück. Ein oft nachgeahmtes Klagelied auf einen römisch-deutschen Kaiser, wahrscheinlich Karls des Großen Enkel Lothar I. († 855) — der Name des Beklagten wird in dem Liede nicht genannt — beginnt mit den Versen:

Ein Cäsar warst du, groß wie der Erdkreis,
Und jetzt umschließt dich die kleine Grube.

Und diese Verse sind wahrscheinlich aus einer Inschrift von einem Kaisergrab aus dem vorchristlichen Rom entnommen, die man auf Julius Cäsar zu beziehen pflegte[470]). So geht auch hier wieder der mittelalterliche Weg von der antiken literarischen Tradition zum Selbstzeugnis hin.

[470]) Planctus Lotharii I Caesaris, MGH poet. Lat. IV, p. 1052. Dazu A. Graf, Roma nella memoria del medio evo I, 284—97.

DRITTES KAPITEL

Die Kontinuität der autobiographischen Formelemente

II: Das Überwiegen der christlichen Traditionen

Bei den Selbstzeugnissen aus dem frühen Mittelalter, die mehr durch die christlichen als durch die antiken literarischen Traditionen bestimmt waren, tritt uns die außerordentliche Wirkung entgegen, die nunmehr die Schriften des Alten Testaments, insbesondere die Psalmen in der europäischen Literatur entfaltet haben. Von dem Neuen Testament sind es vornehmlich die Briefe des Apostels Paulus, die den mittelalterlichen Autobiographen einen Maßstab für die Selbstbeurteilung gaben. Und was die Kirchenväter betrifft, so ist die Nachwirkung ihres größten Werkes autobiographischer Art, der „Konfessionen" Augustins, die im 5. und auch noch im 6. Jahrhundert offensichtlich war, während des folgenden halben Jahrtausends kaum zu verspüren. Bezeichnend dafür ist die Stellung, die ein so repräsentativer Beurteiler wie Notker Balbulus zu diesem einzigartigen Werke einnahm. In der kritischen Übersicht über die theologische Literatur, die er für seinen Schüler Salomo als Leitfaden für die Studien des angehenden Bischofs verfaßte (um 885), spricht er ausführlich über Augustin und kennzeichnet kurz die wichtigsten seiner Schriften, aber die „13 Bücher seiner Konfessionen" erwähnt er nur unter den „unzählig vielen Büchern", in denen Augustin „die heilige Schrift ausgelegt" habe, also nur im Hinblick auf den zweiten, nichtbiographischen Teil des Werks[471]). Welche große Rolle spielten dagegen die Psalmen im geistigen Leben der Zeit! Sie waren das erste, was man, mit dem Lesen und Schreiben zugleich, lernte, und sie bildeten das tägliche Brot des Geistlichen. Diese unerschöpfliche Quelle der religiösen Besinnung, aus der auch Augustins Werk Kraft gezogen hatte, strömte ununterbrochen weiter:

> Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist! ...
> Denn da ich's wollte verschweigen, verschmachteten meine Gebeine durch mein täglich Heulen. Denn deine Hand war Tag und Nacht schwer auf mir ...
> Darum bekannte ich dir meine Sünde und verhehlte meine Missetat nicht ...
> Der Gottlose hat viel Plage; wer aber auf den Herrn hofft,
> den wird die Güte umfangen[472]).

---

[471]) Notker in der sog. Notatio, Formelbuch a. a. O. p. 70: Augustinus in libris innumeris quos conscripsit ... omnem pene immo vero sanctam scripturam exposuit. Cujus rei probamenta sunt libri confessionum ejus numero XIII, libri optimi de bono naturae ...

[472]) Psalm 32.

1

Welch uralter religiöser Brauch ist doch das Bekennen der eigenen Sünden! Tief in der menschlichen Natur verwurzelt und schon bei primitiven Völkern weit verbreitet, ein Zeichen der menschlichen Bedürftigkeit, dann von den spezifischen Religionen, dem Christentum wie dem Judentum besonders gepflegt, ist das „Beichten" jedoch, wenn es literarische Form annimmt, so zweideutig wie irgend eine gesellschaftliche Äußerung oder Handlung der Menschen. Das betrifft die zahlreichen Schriften aus dem frühen Mittelalter, die uns unter dem Titel: *Confessio* in den aus der Spätzeit des Altertums bekannten Formen überliefert sind: ihre Wahrhaftigkeit nicht nur, sondern ihr persönlicher Charakter steht von vornherein in Frage. Zwar versteht sich in dieser Gruppe von Schriften der Gebrauch der ersten Person Singularis oder zumindestens Pluralis von selbst — man kann nicht in der dritten Person redend seine Sünden bekennen oder seine Unschuld beteuern wie man in solcher objektiven Form von seinen Taten berichten kann, aber bei diesen religiösen, der sakralen Handlung der Beichte vergleichbaren Schriften tritt der repräsentative Charakter der Ichrede noch klarer hervor als sonst in dem autobiographischen Schrifttum aus dem frühen Mittelalter, wo den wenigen echt persönlichen Selbstzeugnissen die reguläre Verwendung dieser persönlichen Redeform bei der Fortführung unfrei übernommener Traditionen gegenüberstand.

Als eine sakrale Handlung geschieht das Bekennen ursprünglich nicht bloß im Angesicht Gottes, sondern der Gemeinschaft: es geht den Einzelnen für sich an, aber dieser Einzelne, der von sich „Ich" sagt, bekennt dasselbe wie jedes andere Glied der Gruppe, die den Brauch des Bekennens pflegt. So war es in der Religion des alten Persiens trotz der hohen Stufe sittlicher Forderungen, zu der sie durch Zarathustra erhoben worden war. In der hl. Schrift dieser Religion, dem Avesta, finden sich Formulare für das Sündenbekenntnis, das zum Zeichen der Rückkehr zu dem guten Gott, dem Gotte des Lichts, bei bestimmten Anlässen und insbesondere auf dem Sterbebette abzulegen war, und diese Formulare erschöpften sich, ihrem Zweck entsprechend, darin, womöglich alle Sünden aufzuführen, die menschenmöglich sind[473]). Und so war es auch bei den gemeinschaftlichen Schuldbekenntnissen des Volkes Israel, von denen im Alten Testament berichtet wird, daß sie an den Wendepunkten der nationalen Geschichte erfolgten, zum Zeichen der Rückkehr aus der Verirrung zum Gehorsam gegen Gott den Herrn; hier war die Beichte mit

[473]) Vgl. Band I, 33 ff.

dem Lobpreis Gottes und dem Dank für Seine Guttaten verbunden, eine Verbindung, die in den Psalmen unvergängliche Form gewann[474]). Aber auch wo der religiös wirksame Akt des Selbstbekenntnisses nicht in Selbstanklage, sondern umgekehrt in die Beteuerung der eignen Unschuld verlegt wurde, wie bei der altägyptischen Vorstellung von dem Totengericht in der Unterwelt, war es eine formelhaft feststehende Reihe solcher Beteurungen, die der einzelnen Seele durch eine magische Veranstaltung auf ihren Weg ins Jenseits mitgegeben wurde[475]).

Diese Selbstbekenntnisse kollektiver Art, die uns fremdartig anmuten — oder sind sie uns nicht mehr gar so fremd? —, sind für uns von besonderem Interesse, weil sie im frühen Mittelalter im Bereich des abendländischen Mönchtums wiederkehren und in diesem Zusammenhang gesehen eine Linie der Entwicklung hervortreten lassen, die bis zu dem ersten, an den Namen Rathers geknüpften Höhepunkt mittelalterlicher Selbstdarstellung hinaufreicht. Sie scheinen einer verhältnismäßig niedrigen Stufe des religiösen Lebens anzugehören, wo die Menschen noch von Zwangsvorstellungen beherrscht sind, aber hier ist wiederum ein Punkt, wo die Extreme, das Primitive und die Überkultur, sich berühren. Eben dieser „kollektive" Typus begegnet uns auch in der christlichen Erbauungsliteratur aus der Spätzeit des Altertums: als ein orientalisch-mönchisches Gegenstück zu Augustins genialem Werk der „Konfessionen". Das maßgebende Erzeugnis dieser Art, das in der westlichen wie in der östlichen Christenheit seine Wirkung tat, stammt von dem syrischen Heiligen Ephraim, bei dessen Tod († 373) Augustin noch keine 20 Jahre alt war. Ephraims „Selbstanklagen", wie der Titel dieses umfangreichen Werkes lautet, konnten es mit den altbabylonischen Bußpsalmen an düsterer Gewaltsamkeit aufnehmen. In ihnen war das Aufspüren der Sünden zu einer wahren Technik ausgebildet; er ging von der ungeheuren Menge von Sündenmöglichkeiten aus, deren Vorstellung den Frommen in Schrecken versetzen muß, und schrieb sich selber die entsprechenden dunklen Regungen zu: „Wehe mir, daß so anders ist, was verborgen in mir ist, als was mir erscheint[476])." Er ging so vor, um durch die Selbstbezichtigung das Erbarmen Gottes, des Richters, zu wecken, aber machte durch dieses Vorgehen, das vorbildlich wurde, den Gegensatz von Erscheinung und verborgenem Wesen zu einem Gemeinplatz asketischer Selbstbeurteilung; die Scheinheiligkeit, die nach dem Evangelium ein Kennzeichen der Pharisäer und Schriftgelehrten war, wird im Mittel-

[474]) Ebenda I, 33. 596.
[475]) Ebenda I, 31, 34 f. (genannt wurden 42 Sünden).
[476]) Ebenda I, 594 f.

alter den Mönchen vorgeworfen, und nicht bloß ihre Gegner, sondern sie selbst bezichtigen sich mit Vorliebe dieses Lasters — zum Zeichen der Demut. Beispiele dafür werden wir zur Genüge bekommen. Aber nicht bloß die Technik der Selbstanklage, sondern die ganze typische Haltung der Pönitenz, die von einer bestimmten, im Mittelalter sich ausbreitenden Richtung des Mönchtums zum Ideal erhoben wurde, erscheint in Ephraim vorgebildet und ist im Hinblick auf ihn, ja zu seinem dauernden Ruhm, schon von einem der Kirchenväter, der ihn verehrte, formuliert worden: ihm war das Weinen etwas so Natürliches wie uns allen das Atmen[477]).

Aus einer noch späteren Zeit der antik-christlichen Literatur, 100 Jahre nach dem Erscheinen von Augustins Konfessionen, haben wir ein lehrreiches Beispiel dafür, wie ein persönlich bedingtes, von einem Einzelnen aus eigener Not, ohne erbauliche Absicht abgelegtes Sündenbekenntnis die kollektiv-allgemeine Form annahm. Und zwar handelt es sich hier gar nicht um einen Mönch, ja nicht einmal um einen Geistlichen, sondern um einen Rhetor christlichen Glaubens, der wie einst Augustin in dem hochkultivierten Nordafrika daheim war, nur daß dort jetzt (gegen Ende des 5. Jahrhunderts), die germanischen Eroberer, die Vandalen, herrschten. *Dracontius*, wie dieser wohlbegüterte, aus vornehmem Geschlecht stammende Rhetor hieß, hatte neben seinem Advokatenberuf poetische Ambitionen, die ihm zum Schicksal wurden; er verfaßte ein Preisgedicht auf die Römer statt auf die gegenwärtigen Machthaber und wurde deswegen von dem Vandalenkönig in den Kerker geworfen, wozu noch körperliche und materielle Strafen kamen, die ihn wie seine Familie schwer trafen. Er versuchte den König durch ein Poem zu versöhnen, in dem er seine Reue über sein Vergehen zum Ausdruck brachte und es als eine Tat des Wahnsinns hinstellte: Gott habe ihn zur Strafe für seine Sünden so verblendet. Als dieser Versuch mißlang, machte er sich an ein großes Preisgedicht — nicht auf den König, wie es in germanischen Landen zur „Haupteslösung" hätte dienen können, sondern auf Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt. Es war eine jener literarischen Bearbeitungen des biblischen Stoffs, die für unser Empfinden von Grund aus undichterisch sind, wie schon die zugehörige Form des Cento zeigt. Diese Unform, in die sich Dracontius' „Lobpreisungen Gottes" auf weite Strecken hin auflösen, hat nun auch die „Confessio", die das — ziemlich lange — Schlußstück des Werkes bildet[478]).

[477]) Gregor von Nyssa in seiner Lobrede auf Ephraim, vgl. Band I, 595.

[478]) Blossius Aem. Dracontius, De laudibus Dei, l. III, Vers 563—755, ed. Vollmer in MGH, Auctores antiquissimi t. XIV (1905). Als „Confessio" ausdrücklich bezeichnet in Vers 579 und 582.

Den Übergang von dem religiösen Epos, das die Wunder der Schöpfung darstellen möchte, zu dem persönlichen Epilog gibt die Klage über den Sündenfall: „Wir sind ein Geschlecht von Frevlern, unwert der göttlichen Gnade ...“ — er fährt fort: „unter welchen ich voranstehe ...[479])“ So fuhr der Apostel fort, der bei der Verkündung der Erlösungstat Christi das Stichwort „Sünder“ in dieser Weise auf sich selber vornehmlich bezog[480]). Der Rhetor steigert die Demut noch: „... ich, der ich noch Ärgeres denn ein Sünder bin.“ Und damit ist die Wendung zur Generalbeichte gegeben: „Wann könnte ich alle meine Frevel zusammt, die des Geistes und des Fleisches bekennen!“ Aber hier greift sogleich die Rhetorik ein; er häuft die Bilder für die Unermeßlichkeit der Sünden, die er zu beichten hätte: sie sind „zahlloser als der Sand am Ufer, als die Tropfen im Meer ...“; mit solchen trivialen Übertreibungen fügt er Sprüche aus den Psalmen zusammen: „ihrer ist mehr denn Haare auf meinem Haupt ...“, „Gott, hilf mir! Das Wasser geht mir an die Seele“, und auch Verse Vergils stellen sich ein: „Und wenn ich hundert Zungen und eine eherne Stimme hätte, ich vermöchte all die Frevel nicht zu umfassen“ — wie die Sibylle das von den in den Tartarus Verstoßenen sagte[481]). In diesem Cento-Schwall gehen die Angaben über seine tatsächlichen Vergehen unter, die er, spärlich genug, macht, wo er sich in Klagen über seine gegenwärtigen Leiden ergeht: „Von welcher Höhe bin ich gefallen!“ Die Praktiken, denen er seinen einstigen Ruhm und Wohlstand als Advokat in Karthago verdankte, waren durchaus nicht Gott wohlgefällig gewesen. „Jetzt aber habe ich erkannt, daß ohne Dich nichts, sei es groß, sei es gering, bewerkstelligt werden kann[482]).“ Er hat sonach, infolge seines Unglücks, eine Art Bekehrung erfahren, aber die rhetorische Steigerung seiner Sündenschuld ins Unermeßliche erspart es ihm, darauf einzugehen: „Genug, wenn ich sage, daß ich eines jeglichen Verbrechens schuldig bin[483]).“

Diese in der Bußliteratur gedeihende Maßlosigkeit der Selbstanklage fand auch in der Grabschrift einen Niederschlag. Ein Zeugnis dafür findet sich, wiederum zwei Jahrhunderte später, in Spanien zur Westgotenzeit, bei einem Prälaten, der durch literarische Beziehungen eng mit

[479]) ib. 565 (vgl. II, 245 ff.): gens scelerata sumus, nil de pietate merentes / quorum primus ego ...

[480]) 1. Tim. 1, 15 im Anschluß an Luk. 19, 10.

[481]) De laudibus Dei III, 570 ff., 582 ff. vgl. Psalm 39, 13; 17, 5; 68, 2, und Vergil Aeneis VI, 625 f.

[482]) ib. 653 ff.

[483]) ib. 574: Satis est, dixisse reum sub crimine cuncto.

Dracontius verbunden war[484]): Bischof Eugenius von Toledo. Von ihm haben sich in einer Sammlung seiner kleinen Schriften außer der Grabschrift, die wir vordem zur Kennzeichnung der normalen Art anführten[485]), noch drei weitere erhalten, die er gleichfalls selber, augenscheinlich in poetischem Spiel, verfaßt hat[486]). Zwei davon variieren nur die typischen Motive: die Not der menschlichen Vergänglichkeit und das Gebet um selige Auferstehung: „Groß ist die Schuld, aber Du fließest über von Gnade"; oder: „Da ich ein Sterblicher bin, habe ich nie ohne Vergehen gelebt; erbarme Dich des armen Eugenius..." Aber in einer, und zwar der längsten Grabschrift, hat er es mit dem anderen, extremen Stil versucht[487]):

Ein schwer von der Masse Schuld Beladener,
Ein äußerster Sünder, voll von Lastern,
Der nirgends Liebe zum Guten bezeigte,
Liegt hier im Grab.

Er lebte im Dunst der furchtbaren Lauheit,
Beim Heiligen säumig, zum Bösen bereit,
Im Munde führt' er, im Herzen nicht
Das Mönchsgelübd'.

Es folgt noch, wie üblich, die Bitte um Fürbitte, aber seinen Namen nennt er in dieser Grabschrift nicht, wie in den anderen — ein Zeichen dafür, daß man die Selbstverlästerung nicht allzuernst nehmen darf.

Wie wir durch dieses Dokument wieder in das Spanien der Westgotenzeit geführt werden — in eben die Zeit, der die Autobiographie des Eremiten Valerius angehörte —, stoßen wir noch auf eine andere bedeutsame Schrift, die einen Markstein in der literarischen Entwicklung der „Bekenntnisse" im frühen Mittelalter bildet und Licht wirft auf die in dieser Entwicklung wirksame Spannung zwischen dem individuellen und dem kollektiv gebundenen Ich. Die ziemlich lange Schrift, die unter den Werken des berühmtesten Schriftstellers jener Zeit, des Erzbischofs Isidor von Sevilla († 636) überliefert ist[488]), gehört zu der anonymen Erbauungsliteratur, bei der man manchmal schwanken kann, ob sie nur zum pastoralen Gebrauch für die Zwecke der Bußübung oder aus persönlichem Bekenntnisdrang verfaßt ist. Die herkömmliche Verbindung der

[484]) Er stellte für den gotischen König in dessen Auftrag ein verbessertes Exemplar der „libelli" des Dracontius her, vgl. seine Widmungsepistel an König Chindasvinth, MGH a. a. O. XIV p. 27.

[485]) Siehe oben S. 476.

[486]) Eugenii Toletani Carmina Nr. 16—19, MGH a. a. O. p. 246 ff.

[487]) ib. Nr. 17; drei Sapphische Strophen.

[488]) Oratio pro correptione vitae flenda semper peccata, MPL 83, col. 1262 ff. Über die irrige Zuteilung an Isidor vgl. ebenda 81, col. 29 f., 586 f.

confessio laudis und der confessio peccati ist hier stellenweise mit einer Intensität durchgeführt, die an Augustins „Konfessionen" erinnert, nur daß der Klang der Psalmenzitate, der uns dort nur wie eine Begleitmusik erschien, hier den Grundton bildet, das Ganze aber ist eine wohlaufgebaute, ja dramatische, in drei Akten fortschreitende Darstellung des Vorgangs der Bekehrung in dem mittelalterlichen Sinne der inneren Umwendung von der Welt zu Gott oder konkreter: von der Jugendtorheit zur besonnenen Gottesliebe.

Den Beginn gibt ein Bitt- und Dankgebet, das sich langhin ausdehnt; wir bekommen eine Schilderung des Seelenzustandes des Beichtenden, der durch irgendwelche — nicht angegebenen — Leiden, d. h. göttliche Strafen, zur Einkehr gekommen ist (1—25):

„Die Furcht vor Deinem Gericht treibt mir die Tränen in die Augen ... Du bist mir lang zuvor schon zu Hilfe gekommen, vorsorgend für meine Rettung ... Aus der ewigen Vernichtung hast Du mich errettet, indem Du mich züchtigtest ... Lieber sind mir Deine Bande, süßer ist mir die Bitternis meines vergangenen Lebens als dessen Freuden ... Meine Seele erstarrt in Furcht vor Deinem Zorn. Mein Leben war ein Trank von Wermut bis zur Verzweiflung, und meines Geistes Zustand schwankt hin und her wie im Netz einer Spinne ... Zwischen Hoffnung und Furcht ist mein Herz in ruheloser Bewegung ... Mit innigem Gebet und Bußbekenntnis flehe ich Dich an in der Zerknirschung des Fastens ... Gib mir den Dir ergebenen Willen zur Buße und die Demut, die Dich anruft mit der Kraft der inneren Stimme ..."

So heraufbeschworen, tritt der Beichtakt natürlicherweise ein, es bedarf dazu keiner Rhetorik; um so mehr überrascht es uns, wenn hier, wie von selbst das uns bekannte Schema wiederkehrt:

„Siehe, die Zeit des Bekenntnisses und der Tag der Verheißung sind gekommen, wo den Bittenden die verheißene Vergebung gewährt wird. Ich bin ganz und gar schlecht — was könnte ich, das mehr wäre, bekennen? Kein Verbrechen, kein Laster, keine Sünde, die ich nicht begangen hätte... Ich verfalle der Sinnenlust, überlasse mich der Leichtfertigkeit, neige zur Schwelgerei, treibe Unzucht ohne Scheu, füge täglich neue Verbrechen zu den alten hinzu, ich werde immer schlechter, mein Wille ist verhärtet, mein Denken verkehrt, meine Sitten niederträchtig, das Herz und die Lippen mit Lästereien besudelt; ich bin jähzornig und schmähsüchtig."

An dies Zeugnis der Zerknirschung schließt sich das Gebet um Vergebung, geleitet von der Antithese: „Ich Erbärmlicher, Du Barmherziger", aber nun wieder, ähnlich wie zu Beginn, auf eine konkrete Lebenssituation bezogen (27—30):

„Vernichte meine Sünden und sieh nicht die Unbilden an, die meine Jugend und meine Unwissenheit verübt haben. Rufe mich zurück von dem Tor des Todes, damit ich auf dem ewigen Wege wandele zu Deiner Wahrheit."

Aber dann geht es weiter auf der allgemeinen Bahn, in langatmiger Folge (31—40):

„Reinige mich von den Verbrechen, zieh mir das abscheuliche Kleid der Laster aus und bekleide mich mit der Würde aller Tugenden, tue in mich ein die Samen der Liebe, des Wohlwollens, der Demut, der Enthaltsamkeit, bewahre mich vor der Gelegenheit zum Sündigen, nimm aus mir fort die Keime böser Gedanken ..., gewähre mir, daß ich über alle Sünden weine statt nach ihnen zu verlangen ... Gib mir Gerechtigkeit, Großmut, Maßhalten ... Gewähre mir, daß ich Dir den fleckenlosen Glauben ohne Irrtum bewahre ..., daß ich Frieden halte mit allen ohne Tücke, Eintracht pflege, niemandem ein Ärgernis bereite ..."

Es kommen noch hundert solche kurzen Sätze, als sollten „alle Tugenden" wie vordem „alle Sünden" auch wirklich aufgezählt werden. Mit den christlichen Tugendbegriffen gehen die antiken Hand in Hand, beides bleibt zusammen bis zum Schluß der langen Aufzählung, ohne daß die Dissonanz in Betracht käme, die wir verspüren, wenn der sokratisch-ethische Grundbegriff der Treue gegen sich selbst[489]) und die absolute Selbsthingabe in der Nachfolge Christi gepaart erscheinen:

„Gewähre mir, daß mein Leben in allem gleichmäßig sei und mein Gesicht ständig ein und dasselbe bleibe ..., daß Du das einzige Ergötzen meiner Seele seiest und ich mich selbst verleugne, um Dir mit meinem Kreuze zu folgen ..."

Und nun der Schluß, der vollends dramatisch ist. Die Darstellung setzt neu ein, mit einem Lob- und Dankgebet, als sei die Bekehrung plötzlich, in diesem Augenblick erfolgt, und der Bekennende bringt diese Gnade der Wiedergeburt als seine beseligende Erfahrung zum Ausdruck:

„Jetzt preise ich Deinen Namen, der Du mich Unverständigen erzogen hast, bis ich wider meinen Willen Deine Stimme vernahm, die lange schon mich rief ... Und ich erkannte und verstand das Erklingen Deines Rufes, ich wandte mich um, kehrte mich zu Dir und tat Buße vor Deinem Angesicht, wie der heutige Tag beweist ... In Deiner Barmherzigkeit ist meine Seele zu neuem Leben erweckt worden und von den Toten auferstanden, da Du mich von den Sünden meiner jungen Jahre geschieden und mich bekehrt hast, und ich habe Buße getan vor Dir. Daher ich zu einem Manne guter Hoffnung geworden bin ..."

Wir gehen kaum fehl, wenn wir in dieser Darstellungsweise einen Typus wiedererkennen, den wir an Knotenpunkten der Entwicklung der autobiographischen Gattung in frühen wie in späten Zeiten, in der Magie der altägyptischen Unschuldsbekenntnisse wie in der Mystik der orientalisch-hellenistischen Seelengeschichten hervortreten sahen und den wir heraushoben, weil an ihm ein „Bildungsgesetz" der religiösen Autobiographie zur Erscheinung kommt[490]): das innerliche Geschehen auf dem

[489]) Band I, S. 67, 108.

[490]) Vgl. Band I, S. 35 f., 536 f. (in der 1. Aufl. 23 f., 328).

Wege der Seele zu Gott, das den Gläubigen in seinem regelhaften, durch die Glaubenslehre festgelegten Verlauf vor Augen steht, wird in diesem seinem allgemeingültigen Verlauf vorgeführt, aber durch den Mund eines Einzelnen, der, in Ichform davon kündend, es als sein persönliches Erlebnis vergegenwärtigt. Diese Verwendung der Ichrede ist kein bloßes Kunstmittel lebendiger Darstellung, sondern hat selbst einen religiösen Sinn: das wesentliche Geschehen, das jedem bevorsteht, wird dadurch, daß es der Einzelne als von ihm selbst realisiert hinstellt, zugleich vorbildlich vollzogen. Dieser praktisch bedingte Zusammenhang zwischen religiösem Leben und Ichform der Darstellung geht den echt-persönlichen Selbstzeugnissen voran. Ist doch auch in den David zugeschriebenen Psalmen oft schwer zu entscheiden, ob der unbekannte Dichter in eigener Person oder als Sprecher der Gemeinschaft das Wort erhebt[491]).

Das pseudo-isidorische „Bußgebet" gehört einer Zeit an, wo die Ausbildung der religiösen Autobiographie längst erfolgt war. Es trägt deutliche Spuren der Nachwirkung von Augustins „Konfessionen" bis in die lateinische Sprache hinein. Trotzdem erinnert es uns als Ganzes in seinem dramatischen Aufbau mehr an die orientalisch-hellenistischen Darstellungen der Seelengeschichte, nur daß die kosmische Inszenierung, die dort durch das pantheistische Weltbild gegeben war[492]), abgetan und das Geschehen rein in die Innerlichkeit der Person verlegt ist. Die typische Form wird eindeutig, wenn wir das mittelalterliche Dokument bis zu Ende durchgehen. Nach dem zuletzt vorgeführten Akt: der realisierenden Vergegenwärtigung der „Wiedergeburt", bleibt noch übrig, daß der Bekehrte an die Unsicherheit alles Menschlichen erinnert wird, deren sich der Fromme angesichts des Todes bewußt wird; so endet das Ganze mit dem Gebet um Beistand in der Stunde der Not, um Befreiung aus „dem Rachen des Drachens" und „der Hand der Hölle", damit die Seele in „das lichte Reich" des ewigen Lebens gelange.

Und hieran schließt sich nun ein weiteres Bußgebet an, das, gleichfalls unter den Schriften Isidors von Sevilla überliefert, die „kollektive" Schematisierung des Sündenbekenntnisses zu Ende führt. Die Vollständigkeit, auf die es bei einem solchen Bekenntnis augenscheinlich ankam, wird in diesem Text dadurch erreicht, daß die Aufzählung der zu beichtenden Sünden in alphabetischer Reihenfolge geschieht[493]). Dieses — literarisch angesehen — Äußerste von Unform ist Beweis genug, daß es sich um eine zu pastoralem Gebrauch hergestellte Vorlage zum Nachsprechen

[491]) Band I, S. 36; 545 f.

[492]) Ebenda 528 f.; 534 f.

[493]) Alphabetum poenitentiae, MPL 81, col. 586 ff.

durch den Pönitenten handelt. Aber auch hier ist die Fiktion einer spontanen Kundgebung festgehalten; der Text beginnt in der Weise des Gebets:

„So erhebe ich zu Dir meinen Klageruf, mit vielfachen Bitten an das Tor Deiner Liebe klopfend, durch das Alphabet, dessen einzelne Buchstaben ich mit einer Flut von Tränen benetze."

Solche Sündenregister waren, wie schon dies uns geläufige Wort verrät, einst etwas Gewöhnliches. In Versen sowohl wie in Prosa hergestellt, gehörten die „Abcdarien" zu der anonymen Erbauungsliteratur, an der das Mittelalter reich war[494]). Von einem gründlichen Kenner der mittelalterlichen Welt werden wir darüber belehrt, daß es damals allgemein „als Demut galt, sich jeder Sünde schuldig zu erklären". In dem wohlgeregelten Gottesdienst der Mönche war diesem Demutsgebot Rechnung getragen. Das „große Schuldgebet des Confiteor" bildete ein mit dem Gotteslob gleichgewichtiges Hauptstück des Abendgebets, der „Komplet", mit dem der gemeinschaftliche, zu bestimmten Stunden von der Morgendämmerung an vorgeschriebene Gottesdienst seinen durch den hl. Benedikt selbst festgelegten Abschluß fand. Da sprachen die Mönche im Chor:

„Ich bekenne Gott dem Allmächtigen, der seligen Jungfrau Maria, dem seligen Erzengel Michael, dem hl. Johannes dem Täufer, den hl. Aposteln Peter und Paul, allen Heiligen und dir, Vater (euch, Brüdern), daß ich über die Maßen gesündigt habe in Gedanken, Worten und Werken, mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa . . .[495])"

Hier war das Sündenbekenntnis, auf das die Absolution aus dem Munde des Vorbeters folgte, zwar auch auf alle Verschuldungen des verflossenen Tages bezogen, aber mit religiösem Takt in summarischer Form gehalten. In der Tat brauchte durchaus nicht mit der demütigen Bekenntnisbereitschaft die uns recht bedenkliche Bereitschaft verbunden zu sein, sich zu Sünden zu bekennen, die man gar nicht, auch nicht in Gedanken, begangen hatte. Ein Gegenbeispiel zu jenen Sündenregistern bietet sich uns wiederum in Spanien dar, aus etwas späterer Zeit, nach dem Einbruch der Araber. Von einem der Gottesstreiter, der damals, um die Mitte des 9. Jahrhunderts, die Führung in dem Kampf gegen die „Ungläubigen" hatte, Paulus Alvarus von Cordova, ist uns eine „Confessio" überliefert, die dem pseudo-isidorischen „Bußgebet" nachgebildet und nicht weniger eindrucksvoll ist[496]). Sie zeigt denselben regelhaften Gang der religiösen Aktion: Nach dem Beginn mit Lobpreis Gottes, des „Unnennbaren, Un-

[494]) Vgl. die Bemerkungen der Herausgeber zu der Pseudo-Isidorischen Schrift, ebenda.

[495]) Vgl. Fr. Heiler, Der Katholizismus (1923) S. 416 und 455.

[496]) Paulus Alvarus Carducensis († 861), Confessio, MPL 121, col. 397—412.

sichtbaren" das Gebet um Seine barmherzige Hilfe, dann das Sündenbekenntnis und nun der erneute Gebetsaufschwung im evangelischen Zeichen der unbedingten Hingabe:

„Rufe mich, Herr, und sprich zu mir: ‚Folge mir nach!'[497]) ... Aber hast Du mich denn nicht gerufen? Hast Du mich nicht zum Genuß Deiner Gnade geladen? Sendest du uns nicht Tag für Tag die Stimme Deines Rufes? ... Wahrlich, Du bist selber zu uns gekommen, um uns zu Dir zu rufen ... Komm mir zu Hilfe, Herr, nimm mich mir und gib mich Dir zurück ...[498])"

Dem hohen geistigen Niveau, auf dem sich diese religiösen Reflexionen bewegen, entspricht das Sündenbekenntnis, das in der Mitte steht. Da heißt es:

„Ist Dir, mein Schöpfer, etwas unbekannt, was mich von allen Seiten her bedrängt? Weißt Du nicht vorher, was ich von Dir erbitten möchte? Gewiß, Du siehst, was im Herzen verborgen ist. Du bedarfst keiner Erzählung, sondern prüfst das Bekenntnis des Mundes. Und die Demut des Herzens, nicht der Lippen ist es, was Du als Opfergabe annimmst ...[499])"

So beschränkt sich hier das autobiographische Element des Bekenntnisses auf die Schilderung der inneren Not, die aus dem Unvermögen des Menschen kommt, sich aus eigener Kraft zur unbedingten Hingabe an den Unnennbaren aufzuschwingen.

Neben dem christlichen Gebot der Demut pflegt man das in der Gemeinde verkörperte Gemeinschaftsbewußtsein für die mittelalterliche Gewohnheit des kollektiven Sündenbekenntnisses verantwortlich zu machen, da nach dem Wort des Apostels jeder „die Last des anderen mit zu tragen" hat[500]). Aber auch dies beides zusammen dürfte kaum genügen, die uns fremdartige Erscheinung zu erklären. Vielmehr handelt es sich hier, wenn wir recht sehen, um eine spezifische Art von Frömmigkeit, für die die Furcht, irgend ein Gebot Gottes ohne Wissen und Wollen übertreten zu haben, charakteristisch ist: die Furcht oder vielmehr Angst, die aus den altbabylonischen Bußpsalmen sprach, wenn der Büßer um Vergebung bat für die Sünden, „die ich weiß und die ich nicht weiß[501])". Im jüdischen Gottesdienst, in dem der Gesetzesgehorsam eine so große Rolle spielte, gab es und gibt es eine förmliche Liturgie, in deren Mittelpunkt eine solche Generalbeichte steht und die am Versöhnungstage, einem der höch-

[497]) Joh. 21, 19.
[498]) MPL 121, 409—411.
[499]) MPL, ib. 402.
[500]) Gal. 6, 2.
[501]) Vgl. Band I, S. 544.

sten Feiertage zu Jahresbeginn, begangen wurde. Sie wird uns so geschildert:

„Die Vorstellung besteht, daß das ganze Jahr hindurch die Werke eines jeden Einzelnen im Himmel verzeichnet, daß das Soll und Haben eines jeden in ein großes Kontobuch eingetragen und daß zu Beginn des Jahres das Fazit daraus gezogen und das Schicksal eines jeden bestimmt werde. Es geht also auf Tod und Leben, da heißt es, durch Gebet und Buße den oberen Gerichtshof zur Milde zu stimmen...

Bei der Beichte, die nicht persönlich ist, sondern in feststehender Form stattfindet, werden wirkliche und vermeintliche Sünden aufgezählt. Sie sind in alphabetischer Folge geordnet, und jedesmal, wenn man eine Sünde nennt, schlägt man sich zur Buße mit der Faust auf die Brust...[502])"

Wir können uns auch ein Bild davon machen, wie diese von tiefer religiöser Bedrängnis zeugende Sündenangst die Phantasie der mittelalterlichen Mönche beherrschte, die durch die antike asketische Literatur mit ihren fein ausgebildeten Unterscheidungen der verschiedenen Arten und „Wurzeln" von Sünden genährt war. Ein Zeugnis dafür findet sich in einer der Visionsgeschichten, die bei den neubekehrten Völkern besonders beliebt waren und uns z. T. in Form von Icherzählungen überliefert sind. Der hl. Bonifatius, der „Apostel der Deutschen", auf dessen Briefe aus der Zeit seiner päpstlichen Mission im Frankenreich wir schon vordem, bei der Autobiographie des „falschen" Bischofs Aldebert Bezug nahmen, berichtet dort einmal in aller Breite, was ihm ein Mönch im fernen Wales von seinen Fieberträumen erzählt hatte oder, wie man es damals faßte, von dem was er geschaut hatte, als seine Seele in die jenseitige Welt entrückt worden war.

„Alles, was er im Lauf seines Lebens im fleischlichen Wandel begangen und zu beichten unterlassen hatte, aber auch vieles, wovon er überhaupt nicht wußte, daß es zur Sünde gehörte, all und jedes erhob in furchtbarer Weise seine Stimme gegen ihn: ‚Ich bin deine Begierde, mit der du begehrtest, was gegen Gottes Gebote ist'. ‚Ich bin der eitle Ruhm, durch den du dich unter den Menschen erheben wolltest'. ‚Ich bin die Lüge, mit der du lügend gesündigt hast'."

Es folgen, in dieser Weise personifiziert, noch eine Menge weiterer Laster: müßige Reden, Schaulust, Achtlosigkeit gegenüber den älteren Geistlichen, Trägheit und Vernachlässigung der „heiligen Studien", schweifende Gedanken und unnütze Sorgen, langes Schlafen, müßiges Hin- und Hergehen, Unaufmerksamkeit bei den Lesungen aus der Bibel. Wie sie ihn anklagen, leisten ihnen Scharen von Teufeln Sukkurs; diesen treten Engel entgegen, im Bunde mit „den kleinen Tugenden der Seele, die ich Armseliger unwürdig und unvollkommen geübt habe": Gehorsam und Fasten,

[502]) M. Lidsbarski, Auf rauhem Wege. (1927. Eine Autobiographie des hervorragenden Semitisten), S. 52 ff.

„lauteres Gebet im Angesicht Gottes", Pflege der Kranken und Psalmen-Singen . . .[503]).

Aus solcher Seelenqual geboren, setzte sich die Bekenntnisform, die wir durch die nachchristlichen Jahrhunderte hin verfolgten, noch weiter fort in die Zeit hinein, wo die förmlichen Autobiographien zahlreicher zu werden begannen und die unselbständigen Produkte der Art für uns nur noch als der ständige Untergrund dieser noch immer vereinzelten Erscheinungen in Betracht kommen. An zwei unter sich recht verschiedenen Beispielen aus dem 10. und 11. Jahrhundert sei dieser Fortbestand gezeigt, der zugleich eine Entwicklung in der Richtung auf echte Selbstbekenntnisse hin mit sich brachte. Das eine gehört zu der anonymen Erbauungsliteratur, das andere stammt von einem der hervorragendsten Vertreter des religiösen Lebens seiner Zeit, dem italienischen Prälaten Petrus Damiani.

Das anonym überlieferte Stück ist eine Confessio laudis, die ein Mönch aus dem niedersächsischen Kloster Korvei in Versen abgefaßt hat. Er hat das kurze Poem — es sind nur 40 Hexameter — in einen prächtig illuminierten Kodex der Klosterbibliothek eingetragen, der die vier Evangelien enthält[504]). In dem kleinen Format treten die typischen Linien eines solchen Produkts klar hervor. Zu Beginn der Lobpreis Gottes und der Dank für seine Gnade, dann das Sündenbekenntnis, an das sich der Ausdruck der Reue und das Gebet um Erbarmen und Hilfe schließt; die Furcht vor dem Richter droht zur Verzweiflung zu führen, dagegen erhebt sich die Hoffnung, gegründet auf die confessio fidei: „Denn ich verehre Dich mit reinem Herzen und bete Deine Gottheit an, Christus; ich befolge Deine Gesetze und Lehren." Dieser Schluß beweist — wenn es noch eines Beweises bedürfte — wie unpersönlich und unwahr — in unserem geschichtlichen Sinn von Wahrheit — das Sündenbekenntnis, das in der Mitte steht, ist. Wir hören hier wieder die Selbstanklagen, die gar keine Unterlage in einem bestimmten Vergehen haben. Der von Gottesfurcht Erfüllte nennt sich den „größten Verbrecher", unterteilt dieses Gesamt-

[503]) Priester Winfried an die Äbtissin Eadberg (716), in: „Die Briefe des hl. Bonifatius", hg. M. Tangl. (1910), MGH ep. selectae, ep. 10, p. 9 s.

[504]) MGH Poet. lat. V p. 490. Die Confessio wurde von dem ersten Herausgeber — Joh. Letzner in seiner 1604 veröffentlichten Chronica Ludovici Pii, c. 19 — dem Korveier Mönch Widukind zugeschrieben, der als Verfasser einer „Geschichte der Sachsen" (um 970) bekannt ist. Dagegen hat sich die historische Kritik gewandt bis zu der extremen Ansicht, daß das Poem eine Fälschung Letzners sei. Indes wird von einem maßgebenden Beurteiler — P. Lehmann, Corveier Studien, Abh. Münch. Ak. phil. hist. Kl. XXX, 5 (1919) — die Confessio als echt mittelalterlich anerkannt, nur nicht als ein Werk Widukinds. Vgl. P. Hirsch in s. Ausgabe von „Widukinds Sachsengeschichte" (1935), Einl. S. X.

urteil mit den stehenden intellektuellen Rubriken: er habe „im Reden, Denken und Tun das Schlimmste" verbrochen, „schwere ebenso wie leichte Sünden", und führt dann im einzelnen eine Reihe entsprechender Laster auf: „neidisch, unrein, hoffärtig, wollüstig, zornig"; zum Abschluß die Scheinheiligkeit: „ich bin ein Betrüger im Mönchsgewand[505])." Hierzu kommen noch die ebenso typischen Bibelzitate, die sozusagen zum klassischen Inventar für die mittelalterliche Selbsterniedrigung gehören, zu diesem Zweck aus dem Zusammenhang gerissen, in dem sie etwas ganz Bestimmtes bezeichneten: „Ich erkenne, daß es ‚mit mir ärger wird, als es vorher war'" — Matth. 12, 45 (über die von bösen Geistern Besessenen). „Wie der Hund oder die schmutzige Sau kehre ich zu dem alten Kot zurück" — Petr. 2, 2, 22 (über die lasterhaften Irrlehrer). Und wieder die Scheinheiligkeit: „Ich bin wie ‚der Wolf im Schafskleid'" — Matth. 7, 15 (von den falschen Propheten). Wie im Bewußtsein davon, daß er Unglaubliches vorbringt, versichert er, daß es „nichts Erdichtetes" sei, sondern „was mich in Wahrheit ängstigt". Aber das Unstimmige kommt dann zum Schluß in naiver Weise zum Vorschein. Das abschließende Gebet hebt an:

„Hilf mir, daß ich ein glückliches Leben führe, gesund an Körper und Seele, und nach dem Tode den Glanz des ewigen Lichts genieße."

Dieser Doppelwunsch, der uns auf den ersten Blick auffällt, ist auch wieder altererbtes Gedankengut von der christlichen Spätantike her, wo man das Verlangen nach irdischem Glück noch nicht als unvereinbar mit der Hoffnung auf jenseitige Seligkeit ansah, sondern das „mens sana in corpore sano" unbedenklich mit dem Bild von dem „Hain der Heiligen im Himmel" zusammennahm[506]). Aber das Gebet geht noch weiter:

„Beschütze, Christus, Du größter König aller Könige, meine geliebte Mutter, meine lieben Brüder und Verwandten und die mir seit langer Zeit vertrauten Gefährten."

So bekundet sich hier wiederum, trotz aller Sündenangst, die idyllische Pflege der menschlichen Beziehungen, die wir in den Selbstzeugnissen aus der klösterlichen Welt von früh an verfolgten[507]), und hier wird sogar sichtbar, daß diese innigen Beziehungen über die Mauern des Klosters, die die Mönche von der Welt der natürlich lebenden Menschen abschließen

[505]) ib. Vers 16: Invidus, impurus, tumidus, cupidus, furibundus; und 24: Sic impostor ago specie sub religioso.

[506]) So bei Dracontius in dem Schlußgebet seiner Confessio a. a. O., De laudibus Dei III, 745 ff. — Dort der Hinweis des Herausgebers auf die vorbildliche Stelle bei Juvenal 10, 356: Orandum est ut sit mens sana in corpore sano, und entsprechende Gebete bei Ausonius, Paulinus Nolanus und Bischof Eugen von Toledo.

[507]) Vgl. Valerius, oben S. 351 ff.; Notker, S. 457 ff.

sollten, hinausreichten[508]). Zugleich haben wir hier ein passendes Gegenstück zu jenem Selbstzeugnis des angelsächsischen Presbyters, der seine Glossen zu einer Evangelienhandschrift mit der Demutsbezeigung begann. „Ich Unwürdiger, Erbärmlicher...", aber dazu an den Rand schrieb: „Ich vortrefflicher Sohn, der trefflichen Frau Tilwyn...[509])."

Einen vollen Kontrast zu dieser Offenheit für natürlich-menschliche Gefühle bildet die Haltung, in der uns *Petrus Damiani* in seinen Selbstbekenntnissen entgegentritt. Um so bedeutsamer ist die Übereinstimmung im Ausdruck der Sündenangst, auf den es uns hier ankommt. Damiani (1001—1072) war einer der Führer der religiösen Reformbewegung, die im 11. Jahrhundert in der katholischen Christenheit um sich griff. Er verband die strengste Askese mit der politischen Aktivität der römischen Kirche, zu deren höchsten Würden er vom Papst erhoben wurde. Bald nach seinem Tode kanonisiert, ist er als Heiliger durch zwei auf sein Leben zurückweisende Attribute ausgezeichnet: den Kardinalshut und die Geißel. Seine Bekenntnisse hat er in zwiefacher Form niedergelegt: in einem längeren, aus 16 vierzeiligen Strophen bestehenden Poem und in einem in Prosa gehaltenen Brief, den er an seinen älteren, von ihm wie ein Vater verehrten Bruder richtete[510]). Da hebt er folgendermaßen an:

„Meinem Herrn und geliebtesten Bruder Damiani sein Diener und Sohn, der sündige Mönch Peter.

Ich will Dir, mein liebster Vater in Christo, nicht verhehlen, daß ich sehr niedergedrückt bin beim Gedanken an meinen so nahen Tod. Denn ich zähle meine Jahre, sehe, daß mein Haupt ergraut ist und bemerke, wenn ich mit anderen zusammenkomme, daß alle jünger sind als ich. Wenn ich das erwäge, denke ich nur noch an den Tod und an mein Grab, ständig steht mein Grab mir im Geiste vor Augen. Und damit ist es noch nicht genug des Schreckens für mich Unglückseligen, meine Betrachtungen beziehen sich nicht bloß auf den leiblichen Tod, sondern mein Geist wird fortgerissen zu dem Gericht und denkt mit Schrecken daran, wessen er angeklagt werden und was seine Verteidigung sein wird. Wehe über mich Elenden! der ich mit unerschöpflichen Fluten von Tränen zu beklagen bin: ich, der ich jegliches Böse getan und während meines langen Lebens kaum eines von den Geboten des göttlichen Gesetzes erfüllt habe. Denn welche Sünde habe ich Elender nicht begangen? Wo sind die Laster, wo die Verbrechen, in die ich mich nicht verstrickt habe? Mein Leben ist in ein Meer von Elend hinabgesunken, meine Seele ist in ihrer Schlechtigkeit erkannt. Stolz, Hoffart, Sinnenlust (libido), Zorn, Ungeduld, Bosheit, Neid, Schwelgerei, Trunksucht, Begierde, Räuberei, Lüge, Meineid, müßiges Geschwätz, Unwissenheit, Spötterei, Lässigkeit und andere Seuchen haben mich überwältigt, und

[508]) Auch in der ecbasis captivi ist das zu bemerken; dort läßt der dichtende Mönch das Kalb, mit dem er sich identifiziert, sehnsüchtig nach seinen „Eltern" verlangen und sie als seine Befreier begrüßen.

[509]) S. oben S. 393.

[510]) P. Damiani opera, epistularum liber VIII, ep. 2. MPL 144, col. 340—42.

alle Laster haben wie reißende Raubtiere meine Seele zerfressen. Mein Herz und meine Lippen sind besudelt. Mein Hören und Sehen, mein Schmecken, Fühlen und Riechen sind beschmutzt, und auf jegliche Weise, im Denken, Fühlen und Handeln, bin ich verloren. All dies Böse habe ich getan. Und ach, ach! ich habe niemals die gebührende Frucht der Buße dargebracht!"

In der poetischen Fassung, die den Titel „Bußgedicht eines Mönches" trägt[511]), kehrt dieselbe geläufige Art der Selbstanklage wieder, nur noch gesteigert durch die zu der Versform gehörige Rhetorik; auch diese Steigerung aber ist nichts Ungewöhnliches, sondern z. T. in wörtlicher Übereinstimmung mit den Wendungen, die Dracontius in seinem Sündenbekenntnis gebrauchte: seine „schändlichen Verbrechen" sind, so erklärt er, zahlreicher als die Tropfen im Meer, als der Sand am Gestade, als die Sterne, sind schwerer als die Berge usw. „Ich bin nicht würdig, den Himmel zu schauen, Gottes Namen auszusprechen, die Schwelle des heiligen Hauses zu betreten." Hier ist die Ichrede nur eine Form, um, wie es dem Poeten ziemt, die normale, durch das Sündenbewußtsein gebotene seelische Bewegung in einer für die Gemeinschaft, deren Sprecher er ist, vorbildlichen Weise darzustellen. So kehrt hier noch einmal der typische Aufbau wieder, der den religiösen Vorgang spiegelt. Auf das Sündenbekenntnis, das die ersten sechs Strophen des Bußliedes füllt, folgt gleich lang eine Schilderung seines vergeblichen Bemühens, aus eigener Kraft den Flug „über sich selbst hinaus in die Höhe" zu vollbringen:

Such ich zu weinen, bleibt steinern das Herz mir,
Verlang' ich zu beten, schweift irrend der Geist,
Streb' ich zum Lichte, stehen die Phantasmen
Dunkel davor.

Oft widersteh' ich, ergreife die Waffen,
Kämpfe, mich selber treffend, mit mir
Aber der Geist wird, dem Fleisch unterliegend
Beute des Feindes.

Zum Schluß dann ein Gebet um Vergebung der Sünden und um barmherzige Hilfe; „Gewähre mir, daß ich Deinen Geboten immer gehorche und mache mich so des himmlischen Lohnes würdig . . . "

In dem Brief dagegen nehmen die Bekenntnisse keinen solchen regelhaften Gang. Vielmehr konzentrierte sich hier der asketische Kirchenfürst auf einen Punkt, den er so eingehend behandelt, daß man glauben darf, er spreche sich über seine eigenen Nöte aus. Er fährt nach jener Generalbeichte fort:

„Eines hiervon beweine ich besonders bitterlich, was mich, wie ich durch das Zeugnis meines Gewissens erkenne, in verderblicher Weise verstrickt hält: die

[511]) Rhythmus poenitentis monachi, ib., MPL 145, col. 971.

Spottlust (scurrilitas), die mir immer allzu vertraut war und von der ich auch trotz der Bekehrung niemals gänzlich losgekommen bin. Denn wie sehr ich auch dieses Ungeheuer bekämpfte, ihm mit dem Hammer der Kasteiung die garstigen Zähne ausgebrochen und die Bestie zuweilen vertrieben habe, so habe ich doch niemals den vollen Sieg über sie errungen. Denn wenn die eingewurzelte Gewohnheit irgend welchen Lasters mit aller Anstrengung aus dem Innern des Geistes vertrieben ist, so steht sie doch immer drängend vor der Tür und züngelt hoch auf, wenn sie verhindert wird, gemächlich hereinzukommen. Denn wenn ich in geistlicher Heiterkeit mich den Brüdern frohgemut zeigen möchte, verfalle ich in eitles Wortgeschwätz, und wenn ich um der brüderlichen Liebe willen bedachtsam von meiner gewohnten Strenge ablassen möchte, dann lasse ich unbedacht der zügellosen Zunge ihren Lauf.

Wenn der Herrgott spricht: ‚Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden[512])', welcher Richtspruch ist über jene verhängt, die nicht nur lässig im Weinen sind, sondern sich mit ihrem lauten Lachen und albernen Gekicher wie Narren benehmen! Trost soll denen werden, die weinen, nicht denen, die frohen Mutes sind. Welcher Trost darf von dem zukünftigen Richter erwartet werden für jene, die sich jetzt in läppischem Ergötzen falscher Fröhlichkeit gehen lassen? Wenn die Wahrheit spricht: ‚Wehe Euch, die Ihr hier lacht, denn Ihr werdet weinen und heulen![513])', was sollen jene vom Tage des schrecklichen Gerichts erwarten, die nicht nur selber lachen, sondern durch ihre Späße ihre Zuhörer zum Lachen bringen?"

Der Beichtbrief schließt mit einem stark rhetorischen Hilfruf[514]):

„Daher bitte ich Deine Heiligkeit, geliebtester Vater, und flehe Dich auf den Knien an, daß Du den Schild Deines heiligen Gebets gegen dieses todbringende Ungeheuer vor mich halten und dessen Schlangengift aus mir austreiben mögest, indem Du es durch Weisheit beschwörst. Und daß du hierfür und auch für alles andere, was ich Dir im vorigen gebeichtet habe, ständig Bitten zu Gott ergießen und Dich beeifern mögest, für mich eine Stätte des Erbarmens bei den göttlichen Ohren auszuwirken."

Man mag sich wundern, daß eine in unseren Augen so harmlose Angelegenheit wie die Lust am Spaß hier so schwer genommen wird. Aber Damiani steht damit nicht allein, sondern es handelt sich um einen Hauptpunkt der asketischen Moral. In Rathers Schriften, 100 Jahre vor Damiani, erscheint dieser Punkt gleichfalls als zentral. Und die Mystikerin Hildegard von Bingen, die hundert Jahre nach ihm von ihren Jenseitsvisionen kündete (um 1150), sah die „Possenreißer" gleich den schlimmsten Sündern in der Hölle schmoren[515]).

Aus Damianis Bekenntnissen erfahren wir Genaueres darüber, worum es sich bei der verpönten „scurrilitas" handelte. Ehe er den Brief mit jener

[512]) Matth. 5, 4.
[513]) Lukas 6, 25.
[514]) ib. 342.
[515]) Hildegard, Liber vitae meritorum (ed. Pitra) p. 13.

flehentlichen Bitte um Schutz vor diesem „Ungeheuer" schließt, ergeht er sich lang und breit in Erörterungen über dessen Gefährlichkeit, anknüpfend an das schon angeführte Wort aus der Bergpredigt: „Wehe euch, die ihr hier lacht, denn ihr werdet weinen und heulen!" Man kann hier sehen, welche quälenden Wirkungen die Bibelgläubigkeit infolge der unkritischen Exegese hatte. Aus dem Zusammenhang gerissen und wortwörtlich genommen, bekommt der Spruch einen abstrakt allgemeinen Charakter, als ob er besagte: „Das Lachen ist der Feind der Seele" — „mit einem Augenblick des Lachens erkauft man ewiges Weinen, durch zeitliches Weinen erwirbt man ewige Freude." Die „scurrilitas" ist so verderblich, weil dadurch die anderen zum Lachen gebracht werden. Dazu kommt noch ein zweites Herrenwort (Matth. 12, 36): „Ich sage euch, daß die Menschen müssen Rechenschaft geben am Jüngsten Gericht von einem jeglichen unnützen Wort, das sie geredet haben." Scherz und Spott aber sind nichts anderes als „unnütze Worte", etwas „Überflüssiges". Dem gegenüber der Segen der Tränen. Weitere Bibelzitate, nunmehr aus dem Alten Testament, dienen in allegorischer Auslegung zum Erweis, daß der göttliche „Samen der Tugenden" durch Regengüsse, die aus zerknirschtem Herzen kommen, genährt werden müsse. Und nun beschreibt Damiani das Ideal mönchischer Haltung, dem er nachstrebte:

„Mit immer gesenktem Blick ein Bild der Trauer darbieten, damit die äußere Erscheinung die Form der vollkommenen Buße zum Ausdruck bringt, die vornehmlich in der verborgenen Bitternis des Herzens wogt[516])."

Diese Sätze sind eindeutig. Man sieht, wie abwegig eine moderne psychologische Erklärung der von Damiani zur Schau gestellten Seelenqual ist, wonach es sich um ein pathologisches Phänomen handelte: eine Art Lachkrampf als Reaktion auf die allzu strenge Askese[517]). Das Irreführende ist dabei der individualpsychologische Gesichtspunkt, der dem mittelalterlichen Menschen gegenüber nicht angebracht ist. Auch hier betrifft das persönliche Bekenntnis einen Typus des Verhaltens, den Damiani selbst als „feine weltmännische Art[518])" kennzeichnet und prinzipiell ablehnt. Es ist eine Reaktion gegen die heitere antike Bildung, die Damiani selber in seiner Jugend im Studium der sieben „freien Künste" genossen hatte und, persönlicher gefaßt, eine Verleugnung seiner eigenen scharfen

[516]) Non aliis in risum faceta quadam dicacis scurrae urbanitate compellere, sed ipse potius demisso semper vultu lugubris apparere, quatenus perfectae poenitentiae formam ipse quoque exterior cultus exprimeret quae in occulta cordis amaritudine principaliter aestuaret ... (ib. 342 c).

[517]) „Perhaps, with Peter, revulsions from the strain of austerity took the form of sudden laughter": Taylor, I², 268.

[518]) Damiani, op. 2 a. a. O. col. 342: faceta quaedam urbanitas dicacis scurrae.

Zunge, die dank jener Bildung die Kunst witziger Epigramme besaß, die ihm zur Qual wurde. Rather war ihm an diesem Punkte mit der Selbstkritik vorangegangen, aber ohne die düstere beklemmende Gewaltsamkeit, vielmehr in aufreizender Weise: er betätigte, wie wir sehen werden, die scurrilitas, während er sie prinzipiell verdammte.

2

Im Hinblick auf Rathers autobiographische Schriften, unter denen eine sich findet, die er „Meine Beichte" nannte, verweilen wir mit besonderem Interesse noch bei einem anderen literarischen Werk aus jener Zeit, in dem der Drang zum Bekenntnis der eigenen Sünden sich in spontaner Weise, ohne den herkömmlichen Halt eines Beichtschemas äußert, während das Werk als Ganzes durchaus anderen, mehr weltlichen als religiösen Zwecken diente. Es handelt sich um eine Chronik, die zu Anfang des 11. Jahrhunderts, etwa 40 Jahre nach Rathers Tode, verfaßt worden ist: von einem hochadligen sächsischen Bischof, Thietmar von Merseburg, der alsbald nachdem er, erst 35 Jahre alt, das Bistum erlangt hatte (1012), das Werk begann und es bis zu seinem frühen Tode hin (1018) fortsetzte[519]). Vornehmlich auf die Geschichte der eigenen Zeit gerichtet (Buch IV—IX) und im Ganzen absichtlich, dem damals erwachenden deutschen Nationalgefühl entsprechend[520]), auf das deutsche Reich und die Herrscher aus dem sächsischen Königshaus beschränkt, hat diese Chronik teilweise[521]) einen memoirenhaften Charakter, da der Verfasser vielfach als Zuschauer und zuweilen als Mithandelnder an den Begebenheiten, über die er berichtet, beteiligt war. Insofern haben wir hier ein Gegenstück zu dem Geschichtswerk Bischof Gregors von Tours vor uns, auf das wir zu Beginn dieses Abschnitts eingingen. Es ist dieselbe Art von „Memoiren", die sich uns hier darbietet: bei der das persönliche, am Nahen und Partikularen haftende Interesse an dem gegenwärtigen geschichtlichen Leben leitend ist, während die apologetische Tendenz zurücktritt, die die Politiker in der Regel zu Memoiren treibt. Aber zugleich können wir hier den Abstand der Zeiten ermessen — ein halbes Jahrtausend, das wir in diesem Abschnitt durchlaufen haben. Denn in Thietmars Chronik macht sich die feu-

[519]) Thietmars Chronik (ed. Kurze, 1889) MGH SS III.; übers. von Laurent in „Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit", XI. Jahrh., Band I².

[520]) Vgl. Hauck, III, S. 314 ff.

[521]) Anderseits war Thietmar „der erste gelehrte Historiker in Deutschland, der auch ältere Quellen zu Rate zieht": Wattenbach in seiner Einleitung zu der deutschen Ausgabe. Er benutzte für die ersten beiden „Bücher" Widukinds Sachsengeschichte und dazu Quedlinburger Annalen, eine Geschichte Magdeburgs u. a., vgl. Kurze in s. Ausgabe.

dalistische Gesellschaftsordnung, der er durch seine Abkunft wie durch seine Stellung in der kirchlichen Hierarchie angehörte, in der Auffassung des Zusammenhanges seines eigenen Lebens geltend. Wir verfolgen diesen Zusammenhang, um zu beobachten, wie hier in der Wirklichkeit des von einem Einzelnen gelebten Lebens das Heterogene sich kreuzt: die Richtung auf politische Memoiren und die so andersartige auf das Bekennen der eigenen Sünden.

Zwar steht in den Stücken deutscher Reichsgeschichte der König im Mittelpunkt, wie in der politischen Geschichtsschreibung seit alters üblich — es handelt sich vor allem um Heinrich II., der im Jahre 1002 auf den Thron gekommen war —, aber er steht nicht für sich allein da, sondern neben ihm erscheinen die Großen des Reichs, seine Vasallen, in freundlichen oder auch, trotz des Lehnsverhältnisses, in feindlichen Beziehungen zu ihm. Und zu dieser vornehmen Gesellschaft gehörte Thietmar selbst oder richtiger seine Familie. Er stammte von Vaters und von Mutters Seite aus einem der vornehmsten und begütertsten Geschlechter des sächsischen Adels; die Familie war dem Königshause verwandt. In dem Hauptteil seines Werks, der die Regierung Heinrichs II. behandelt, erscheinen unter den großen Herren, die neben dem König und der Königin eine hervorragende Rolle spielen, etwa zehn Herzöge, Grafen, Bischöfe usf., die er als nahe Verwandte von sich, als seine Brüder, Oheime oder Vettern einführt. So sieht die Chronik streckenweise wie eine Familiengeschichte aus. Er liebt es, von dem Anteil zu sprechen, den Vettern von ihm und auch er selber an den Kämpfen König Heinrichs gegen die östlichen Nachbarn, die Wenden, Böhmen und Polen hatten — die Bischöfe zogen an der Spitze ihres Heerbanns mit in den Kampf[522]) —, aber er erzählt auch von den Rebellionen gegen den Herrscher, bei denen ein Oheim von ihm und andere Verwandte die Führung hatten, bis sie sich, niedergezwungen, mit dem Siegreichen versöhnten. Ebenso treten seine vornehmen Verwandten bei den Gebietsstreitigkeiten oder sonstigen Fehden der Reichsgrafen untereinander und zwischen ihnen und den Bischöfen hervor, von denen er viel erzählt. Diese Dinge, die unter dem Gesichtspunkt der Familien- oder Lokalgeschichte von Interesse sind, bringt er regelmäßig neben den großen politischen Ereignissen des Jahres vor, und so ist es nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn er im Zusammenhang der allgemeinen deutschen Geschichte auf seine eigene Abstammung und Person eingeht.

Auf diese Weise erfahren wir etwas über seinen Vater, den Grafen Siegfried von Walbeck. Der Chronist verzeichnet zum Jahre 991 den Tod der Kaiserin-Mutter Theophano, die einst als byzantinische Prinzessin

[522]) Thietmars Chronik VI, 24; 33 f.; 40; 60.

von Otto dem Großen zur Gemahlin seines Sohnes und Nachfolgers erkoren worden war, und an den Nachruf, den er nach altem Brauch der Historiker der Verstorbenen widmet, fügt er die Bemerkung: „Dieser erlauchten Frau, die ihre hohe Geburt durch herrliche Tugenden schmückte, diente mein Vater, Graf Sigifrid, treu im Kriege und im Frieden[523])." Das ist sozusagen ein Stichwort um das Lob des Frühverstorbenen einzuschalten. „Er war ein Verteidiger des Vaterlandes und ein wahrhafter Mann." Dazu seine Frömmigkeit. Wie der Sohn sein Hinscheiden schildert, bekommt man ein Bild von der Familie: „Ihn beweinte samt seiner Gemahlin Kunigunde seine ehrwürdige Mutter Mathilde, ein Vorbild der Frömmigkeit, die ihm schnell folgen sollte. Denn einer solchen Stütze beraubt, erwartete sie mit ausnehmender Trauer ihren Tod ... Mein Oheim aber, der mit uns zu gleichen Teilen erbte, fügte meiner Mutter im Jahre 996, alten Schmerz erneuernd, viel Böses zu und ging ... darauf aus, sie aller Güter ihres Gemahls zu berauben. Doch was verliere ich darüber noch viel Worte? Mit Hilfe des Kaisers bekam sie alles wieder."

Den Nekrolog auf seinen Vater benutzt Thietmar nun zugleich, um von seiner eigenen Kindheit zu erzählen. Wir erfahren, daß er von einer Schwester seiner Großmutter Mathilde „in den Anfangsgründen wohl unterrichtet" wurde, daß ihn dann sein Vater dem Abt Ricdag vom Kloster Bergen bei Magdeburg zur weiteren Ausbildung übergab, ihn aber nach drei Jahren (er war damals etwa 15) von dort fortnahm, weil er ihn „an dieser Kirche nicht anbringen konnte", und ihn in die „geistliche Brüderschaft" des reichen Benediktinerklosters St. Moritz zu Magdeburg aufnehmen ließ. Thietmar vergißt nicht zu erwähnen, daß zur Feier seiner Aufnahme „ein großes, allen sehr wohl gefallendes Gastmahl gehalten wurde", welches den nächsten Tag noch fortgesetzt wurde. Man sieht, das Kloster tat den alten Kriegssitten keinen Eintrag.

An anderer Stelle, aber wiederum im Zusammenhang der allgemeinen Zeitgeschichte (IV,13), erzählt er eine aufregende Episode aus den Jahren, die er im Moritzkloster verbrachte. Die Normannen — die Plage jener Zeit im Norden Europas wie die Sarazenen im Süden — hatten wieder einmal das Land heimgesucht (994). An der Abwehr dieser „verruchten Seeräuber" beteiligten sich alle drei Brüder seiner Mutter; einer von ihnen fiel im Kampfe, die beiden anderen mußten sich dem Feind ergeben. Um frei zu kommen, mußten sie ihre Söhne als Geiseln stellen. Einer von ihnen hatte keinen Sohn; er bat seine Schwester, ihm zu helfen; sie kam seinem Verlangen nach und ließ Thietmar aus der Klosterschule holen. „So ging ich denn und reiste ab in weltlicher Kleidung, in der ich bei den Seeräubern

[523]) Ebenda IV, 16.

verweilen sollte, aber mein geistliches Gewand behielt ich darunter an." Thietmar unterläßt es nicht, seiner Mißbilligung dieser Art von Sippschaftstreue Ausdruck zu geben. Schließlich kam es gar nicht zu der geplanten Aktion; denn es gelang dem Oheim, vorher zu entkommen. Seine Flucht schildert Thietmar als eine Heldentat, aber er läßt auch die Kehrseite sehen: die Geiseln, die die Normannen bereits in Händen hatten, mußten dafür büßen; man schnitt ihnen die Hände, die Ohren und die Nase ab und warf die so Verstümmelten über Bord.

Wenn er von Gewalttaten der Art zu berichten hat — und das ist nicht selten der Fall bei dem dauernden Kriegszustand und auch den innerdeutschen Zwistigkeiten —, gibt er seiner Empörung zuweilen einen recht unchristlichen Ausdruck. Daß Unglimpf Rache fordert und wer die Rache nicht ausübt, ein Feigling ist, das ist ihm selbstverständlich (V, 6; 9). Diese heidnischen Gefühle vereinen sich in naiver Weise mit den christlichen Vorstellungen. So macht er z. B. einmal, wo er von der Mordtat einer sächsischen Gräfin, einer „zweiten Herodias" erzählt, seinem Unwillen darüber, daß es den Rächern nicht gelang, sie in ihre Gewalt zu bekommen, in folgendem Ausbruch Luft (VIII,49):

„Mögen alle Verwünschungen, die der gottselige Hiob gegen sich ausgesprochen hat, dieses Weib treffen: sie hat sie verdient. Möge sie in der Zeitlichkeit hinieden soviel Leiden erfahren, daß sie wenigstens jenseits auf Vergebung hoffen kann."

Die fromme Wendung zum Schluß erinnert an das Argument, mit dem zur Zeit der Inquisition die Verbrennung von Ketzern gerechtfertigt wurde: durch die körperlichen Leiden würde ihre Seele gerettet werden. Es war dem Bischof Thietmar gewiß Ernst mit dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung. Aber er hatte auch andere Jenseitsvorstellungen im Sinne. Bei dem Bericht über die feierliche Beerdigung des Erschlagenen drückt er sich so aus: „Er wurde in allen Ehren zu seinen Vätern versammelt".

Noch mehr als von seiner eigenen Familie ist in der Chronik von seinem Bistum die Rede; es war seine ausdrückliche Absicht, neben der Geschichte der sächsischen Kaiser die des Bistums Merseburg zu behandeln. Beide Aufgaben paßten gut zusammen, denn die Gründung dieses wendischen Bistums, die zugleich mit der Erhebung von Magdeburg, der Hauptstadt des deutschen Ostens, zum Erzbistum erfolgte (968), war eine Ruhmestat Ottos des Großen, der dadurch die Ausbreitung des Christentums unter den Slawen förderte.

Im Zusammenhang der Geschichte seiner Kirche aber geht Thietmar dann wiederum auf sein eigenes Leben ein. Ausführlich erzählt er von

seiner Berufung zum Bischof (VI,38-40). Sie traf ihn nicht unvorbereitet; Traumgesichte hatten ihm das Bevorstehende verkündet, erst orakelhaft unbestimmt, als sein Vorgänger erkrankt war, dann nach dessen Tode sehr deutlich: er sah einen Bischofsstab an seinem Bett stehen[524]). Solche Wahrträume spielen in der ganzen Chronik eine große Rolle; er betrachtete sie, der in jenen Zeiten herrschenden Anschauung entsprechend, als einen Verkehr der Seele mit der jenseitigen Welt: die Frommen werden, so erklärt er, von Gott oder doch „von den Auserwählten des Herrn mit häufigen Besuchen begnadet[525])". In der Regel wird dem Begnadeten auf diese Weise sein bevorstehender Tod verkündet und die Sündenvergebung verheißen oder geradezu erteilt[526]). In Thietmars eigenen Traumgesichten spiegelten sich aber offenbar seine geheimen Wünsche und dazu seine Gewissensängste.

Er nahm sein geistliches Amt ernst. Dem Bischof „ist vom König", so faßt er einmal zusammen, „die Leitung der Geistlichkeit und der Gemeinde zu einstiger Rechenschaft vor dem höchsten Richter übertragen" (V,41). Aber von seiner seelsorgerischen Tätigkeit berichtet er nur einmal nebenher, als er von seinen eigenen Anfechtungen spricht; diese führt er, wie damals üblich, auf die bösen Geister zurück, die sich an ihm rächen wollten:

„Ich habe mich bemüht, manchen Menschen, die durch die Versuchung dieser Feinde litten, zu helfen, und darum habe ich in jenen die heftige Begierde entzündet, mir nachzustellen, wie sie ja ohnehin immer auf Böses aus sind" (IX,16).

Als Chronist sah er sein Bischofsamt mehr unter politischem und höfischem als unter religiösem Aspekt an. Insofern haben wir hier ein frühes Beispiel für den Tatenbericht geistlicher Würdenträger, der sich im Mittelalter zu einem eigenen Zweig der Autobiographie herausbildete. Im Zusammenhang der allgemeinen politischen Geschichte kommt er wiederholt auf Merseburg zu sprechen, gelegentlich der mehr oder weniger kurzen Besuche des Königs, dessen jeweilige Residenz er nach Chronistenart regelmäßig verzeichnet. Zu diesen Besuchen gehörten Schenkungen des Herrschers an die Kirche, die er gleichfalls sorgsam vermerkt, seien es einträgliche Landgüter und Waldungen oder kostbare Reliquien oder auch nur ein Chorbehang oder eine silberne Kanne. Seine eigene Person rückt

[524]) Chronik VI, 39; 46; 47.

[525]) Ebenda. IX, 16. Vgl. VI, 46: „Weil nun der allmächtige Gott den gebrechlichen Menschen in seiner Gnade nicht selten persönlich aufsucht und ihm Trost spendet..."

[526]) Z. B. VIII, 55 die Vision einer Magdeburger Nonne, die in der Verzückung „vor das Antlitz der heiligen Muttergottes gebracht wurde, wo sie das Glück hatte, daß ihr die dort in hoher Ehre strahlenden Erzbischöfe Tagino und Walterd (von Magdeburg) nebst dem Bischof Aeid (von Meißen) Ablaß erteilten".

in den Vordergrund, wenn er zu erzählen hat, wie er die Rechte der Kirche, seiner eigenen wie der gesamten deutschen Kirche zu verteidigen suchte. So trat er bei den Bischofswahlen, an denen er beteiligt war, für das freie aktive Wahlrecht der Geistlichen gegenüber den selbstherrlichen politischen Entscheidungen König Heinrichs ein — was freilich nur auf Schleichwegen geschehen konnte und auch nicht viel Erfolg hatte. Noch mehr ins Einzelne geht er, wo es sich um den Besitzstand seiner eigenen Kirche handelte, der infolge der zeitweisen Auflösung des Bistums (unter Otto II) geschmälert worden war. Man bekommt hier ein Bild von dem Diözesen-Egoismus, mit dem die einander benachbarten Bischöfe um jedes Stück Land miteinander kämpften. Thietmar zog dabei den Kürzeren und gesteht das offen ein; nach 8 Jahre langem Bemühen um Wiederherstellung seines Sprengels mußte er sich zu einem Vergleich bequemen. Er schildert seine Hilflosigkeit bei der entscheidenden Sitzung (1007), an der außer 4 anderen beteiligten Bischöfen auch der Erzbischof von Magdeburg und der Kaiser selber teilnahmen. Er mußte tun, was diese beiden befahlen.

„Gott weiß, wie sehr wider meinen Willen! Aber ich wagte nicht, ihnen Widerstand zu leisten ... Aber ich bezeuge vor Gott und allen seinen Heiligen, daß ich damals keineswegs auf das, was mir noch zustand, Verzicht geleistet habe" (VIII, 52).

Man sieht aus dieser Rechtsverwahrung, daß er seine Chronik nicht bloß zur Unterhaltung und Belehrung der Leser geschrieben hat, wie er in dem Einleitungsgedicht erklärt, sondern auch mit einer praktischen Absicht, als eine Art Urkunde, wie in einem politischen Testament.

Geradezu ein Stück Tatenbericht findet sich im letzten Abschnitt der Schrift, im Zusammenhang von Belehrungen und Ermahnungen an seinen Nachfolger (IX,12 f). Dort weist er auf seine eigenen Aufwendungen für seine Kirche hin:

„Alles was ich in der mir vergönnten Zeit meines Amtes erworben und eingerichtet habe, ist von mir schriftlich hinterlegt ... Du hast genug an den Büchern, welche ich hier von unseren Vorfahren gesammelt vorfand und die ich noch hinzu erworben habe. In ihnen wirst du heilsame Lehren finden; denen folge, und du wirst Heil und Errettung erlangen. Ich habe manche Reliquien nebst ihren wohlverzierten Behältnissen angekauft außer sehr viel anderen Nutzbarkeiten an Land und Leuten; und damit es dir nicht etwa unbekannt bleibe, habe ich es in meinem Martyrologium angeschrieben."

Solche Aufzeichnungen wie sie Thietmar hiernach in dem unentbehrlichen Heiligenkalender machte, waren offenbar nichts Ungewöhnliches bei den vielen kleinen geistlichen Lokalgewalten des Mittelalters; es ist daraus jener Zweig der mittelalterlichen Autobiographie: der Tatenbericht von

Bischöfen und Äbten, hervorgegangen. Wir haben hier ein Zeugnis für die bodenständigen, unliterarischen Anfänge dieser Entwicklung. Bei Thietmar selbst kam es nicht zur Ausbildung einer Autobiographie dieser Art, weil sich ihm seine Wirksamkeit, obwohl er stolz auf sie und auf ihr Andenken bedacht war, nicht in den Zusammenhang seiner eigenen Lebensgeschichte, sondern in die Geschichte seiner Kirche einordnete. Insofern liegt hier, was das Persönlichkeitsbewußtsein betrifft, derselbe Sachverhalt vor wie einst bei Gregor von Tours, der seine Frankengeschichte mit einer Liste seiner Vorgänger auf dem Bischofssitz schloß, an die er den Bericht über seine eigene Wirksamkeit anfügte.

Ein anderes Beispiel aus jener Zeit für die Einfügung der Autobiographie in die kirchliche Ortsgeschichte ist die von Abt *Folkuin* von Laubach († 990) verfaßte Chronik dieses lothringischen Klosters[527]), in dem Rather aufgewachsen ist. Folkuin hat die Erzählung bis zu seiner eigenen Amtszeit hingeführt, die sich zwanglos abhebt, da die Chronik nach Äbten angeordnet ist. Diese zeitgeschichtlichen, teils memoirenhaften, teils autobiographischen Stücke nehmen etwa ein Drittel der Schrift ein, die, 30 Druckseiten lang, legendenhaft mit der Klostergründung (637) beginnt und im selben Stil mit einem Bericht über die von dem Gründer des Klosters, dem hl. Usmar, vollbrachten Wunder schließt. In den memoirenhaften Stücken behandelt Folkuin neben den erregenden öffentlichen Ereignissen — die ungarischen Horden fielen damals wieder in Lothringen ein — vornehmlich die Lebensgeschichte Rathers, den er als den hervorragendsten Zeugen für die damalige „Blüte der Studien" im Kloster Laubach würdigt[528]). Auch in dem autobiographischen Stück fällt nach seinem Bericht über seine eigene Einsetzung zum Abt (965) sogleich der Name Rathers. Der kehrte damals, an 80 Jahre alt, aus Verona nach Laubach zurück, und das hatte für den gut 40 Jahre jüngeren Abt üble Folgen; denn Rather suchte sich in den Besitz seines Heimatklosters zu setzen. Folkuin hat diese offenbar böse Geschichte mit vornehmer Zurückhaltung mehr angedeutet als dargestellt. Außerdem berichtet er nur noch von den Bauten, die er ausgeführt hat, das aber eingehend bis ins kleine und, was besonders bemerkenswert ist, mit einem ausgesprochenen Schönheitssinn. So beschreibt er das neu erbaute Refektorium, in dem eine unterirdische Wasserleitung im Vestibül eingerichtet war, und vor allem die Ausschmückung der Klosterkirche, die, „ohnehin schon ein feiner Bau",

[527]) Folcuinus, De gestis abbatum Laubiensium, MPL 137, col. 547—87.

[528]) ib. 19: Floruerunt his temporibus apud nos studia literarum quibus ediscendis operam dantes opinatissimi fuerunt Scaminus, Theoduinus et perspicuissimus horum Ratherius, ib. 28, col. 572—3.

von ihm „aus einer schönen Kirche zur schönsten gemacht worden" sei. Dazu gehörten zwei Glocken, die er hatte gießen und mit lateinischen Versen verzieren lassen, in denen sein Name sowie der des Glockengießers genannt war, und, als etwas ganz Neues, „ein lebendiges Bild des Herrn wie es hierzulande sonst nicht zu finden war[529])." Wir haben hier ein Zeugnis für die ästhetische Einstellung zum religiösen Kunsthandwerk, die das volle Gegenteil zum Asketentum bildet. Für dieses mittelalterliche Kunstgefühl, wie wir es in Analogie zum Naturgefühl nennen mögen, hat man neuerdings verschiedene Spuren aus erheblich späterer Zeit mit großer Sorgfalt zusammengestellt[530]). Innerhalb der kirchlichen Ortsgeschichte kündigt sich in Folkuins Chronik schon im X. Jahrhundert die ästhetische Blickrichtung an, deren bedeutendstes Zeugnis der Bericht von Abt Suger von St. Denis, dem französischen Staatsmann des frühen XII. Jahrhunderts über den von ihm in dem neuen gotischen Stil unternommenen Umbau der Kirche seiner berühmten Abtei ist. Bei Abt Folkuin, der — anders als Suger, aber wie in der Regel damals die geistlichen Würdenträger — aus einer hochvornehmen Familie stammte, dürfte diese Einstellung sich daraus erklären, daß er in dem Wirken für die Verschönerung des Gotteshauses die Befriedigung suchte, die er im geistlichen Beruf von Haus aus nicht fand. Denn, wie er in dem biographischen Abriß offen eingesteht, war er nur gezwungen, dem Wunsche seiner Eltern folgend, Mönch geworden. Aber in die hierarchische Ordnung fügte er sich deshalb nicht weniger selbstverständlich ein, auch mit seiner ästhetischen Liebhaberei. So erklärt er über seine Bauten, daß sie „auf Betreiben des Bischofs durch die Dienstleistung des Abtes hergestellt" worden seien. Er spricht von „dem Abt", da er von sich nur in der dritten Person redet — was bei ihm nicht legendenhafter, sondern vornehm antikisierender Stil ist. Diese Redeform erweist sich dann aber als durchaus nicht immer angemessen. Denn bei der geflissentlich zur Schau getragenen objektiven Haltung wirkt es auf uns recht seltsam, wenn er trotzdem zur Einführung seiner eigenen Person die übliche Demutsformel gebraucht, die doch nur als eine subjektive Äußerung einen Sinn hat. Man sieht hier, wie bedeutungslos solche Formeln waren, wenn er anhebt: „Hiernach erhob der Herr Bischof Eberacher Folkuin, den wahren Sünder, der noch jung von Jahren war, zum Abt von Laubach . . ."

[529]) ib. 29, col. 573—5. Ecclesia quae per se satis elegans erat, ut in ornamentis elegantior redderetur . . . quam de pulchra fecit pulcherrimam.

[530]) Vgl. On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art, by Meyer Schapiro (USA.), in Art and Thought, issued in honour of Dr. Ananda K. Coomaraswami (London 1947), p. 138 ff.

Bei Thietmar tritt die Einordnung der eigenen Person in die mehr oder minder eng umgrenzte Gemeinschaft, die bei solchen kirchlichen Ortsgeschichten wie etwas Selbstverständliches erfolgte, noch besonders hervor durch die Art, wie er in der Einleitung seiner Chronik die Absicht des Werks angibt. Da erklärt er zunächst wie ein Autobiograph:

„Alle, die sich irgendwie in nützlicher Wirksamkeit hervortun, streben danach, nicht nur in der Gegenwart, sondern auch für die Zukunft von Nutzen zu sein und die ihnen zur Ausführung anvertrauten Werke, soweit es möglich ist oder Geschick und Selbstvertrauen reichen, weiter zu verbreiten und einem unauslöschlichem Gedächtnis zu überweisen."

Und er fährt fort:

„Darum brenne ich, Thietmar, ein unwürdiger Träger der bischöflichen Würde, deren Namen ich nicht einmal verdiene, die Geschichte Merseburgs, die, einst weit und breit bekannt, jetzt im wüsten Schutt der Vergessenheit liegt, wieder aufzudecken."

So bildet die kirchliche Ortsgeschichte hier gleich der Geschichte der eigenen Familie die nächst höhere Ordnung, durch die das allgemeine politische Geschehen sich von der Welt her in das Leben des Individuums hinein erstreckt, wobei dann gelegentlich die eigene Person in den Vordergrund tritt. Der Horizont des Chronisten zieht sich gleichsam nur zusammen, wenn er, episodenhaft genug, von sich selbst erzählt. Jene beiden umfassenden Ordnungen liegen auf gleicher Ebene; denn Thietmar wendet dieselben Moralbegriffe wie bei der Beurteilung der politischen Zeitereignisse auch da an, wo er sich über die Verhältnisse in seinem Bistum verbreitet: als eine „Schmach" empfindet er die Kränkungen, denen er und andere Bischöfe durch den „Frevelmut der Lehnsherren" ausgesetzt waren, und klagt beweglich darüber, daß die geistlichen Würdenträger „abgesehen von der heiligen Weihe ihres Amtes ganz ohne äußere Ehre sind"[531]). Aber mit dieser weltlichen Richtung geht nun bei ihm eine Rückwendung des Blicks in das eigene Innere zusammen, die, in der christlichen Frömmigkeit gegründet, zu Sündenbekenntnissen führt. Diese treten mehr oder minder abrupt auf, aber nicht bloß hin und wieder, sondern wiederholt: an sechs verschiedenen Stellen der Schrift[532]). Sie nehmen sich verwunderlich aus in einer Chronik, die zum überwiegenden Teile von Kriegen und Fehden handelt und die die Werte der adligen Kriegsmoral, Ehre und Rache vor allem, auch ausdrücklich bejaht. Die beiden diametral verschiedenen Empfindungsweisen gehen nebeneinander her, ohne in Konflikt miteinander zu geraten. Das ist möglich, weil die Sündenbekenntnisse, soweit sie echt persönlichen Charakter haben, gleichsam aus einer

[531]) IX, 19—24.

[532]) I, 20; IV, 75; VI, 43; 45; VIII, 33—34; 36; IX, 12; 15—16.

anderen seelischen Dimension kommen, die unversehens, sozusagen punktuell zutage tritt; wo sie aber auf das ganze Leben des Bekenners sich beziehen, haben sie eine stereotype Form, die den konventionellen, durch die ganze Schrift hindurchgehenden Demutsbezeigungen nach dem Schema: „Ich Unwürdiger" entspricht, und verstärken somit nur diesen Oberton. Es verlohnt sich, dies näher zu betrachten, da hier wieder das typische Verhältnis des schematischen Ganzen und der individuellen Teile[533]) vorliegt.

Gleich zu Beginn des Werks, wo er sein Vorhaben angibt, die Taten Heinrichs II., des damals regierenden Königs, zu berichten, stellt er sich als einen Sünder hin — nein, als den größten Sünder, den man sich denken kann.

„Ich Sünder habe in allem fahrlässig, nicht nach dem Guten, sondern nur nach dem Bösen getrachtet, habe erst spät mich auf den Pfad der Tugend begeben und nach Besserung gestrebt; ich habe in keiner Weise das Heil meiner Seele bedacht. Seit ich zum Seelenhirten berufen bin, habe ich die mir Anbefohlenen nur mit Worten, nicht mit Werken gelehrt. Von außen schien ich tugendhaft zu sein, mein Inneres befleckte ich mit den ärgsten Gedanken; aus unreinem Samen entstanden, wälzte ich mich im Kot wie ein schmutziges Schwein. Da mag man wohl sagen: ‚Dein Lob ist nicht fein!' Darauf anworte ich, daß ich in Wahrheit keinen schlechteren Menschen kenne als mich (I, 20)."

Hier erkennt man sofort das geläufige Schema der Selbstanklage wieder an dem einfachen Kontrast von Gut und Böse samt dem Schlagwort: „Scheinheiligkeit" und dem evangelischen Vergleich des Unverbesserlichen mit der im Schmutz sich wälzenden Sau. Etwas abgetönter, aber auch schablonenhaft heißt es an einer späteren Stelle, die in seinem letzten Lebensjahre geschrieben ist (IV 75):

„Mein Wille ist bisweilen gut, aber weil ich mich nicht beeifere, ihn mit der nötigen Kraft zu versehen, so nützt er allzu wenig. Ich klage mich zwar selbst an, aber ich zahle meine Buße nicht nach Gebühr, und darum bedarf ich in jeder Hinsicht der Besserung, denn ich bekehre mich nicht zu dem, der der vollkommenste Gegenstand alles Lobes ist."

Man braucht hier nur für das Ich ein Du einzusetzen, dann hört man die Stimme eines Geistlichen, der dem Beichtenden sein Urteil spricht und sich dabei einer Zergliederungskunst bedient, die schon zur Zeit Augustins zu einer raffinierten pastoralen Technik ausgebildet war[534]). Aber nun fährt Thietmar mit einer überraschenden Wendung fort:

„Jetzt erkenne in mir, mein Leser, den vornehmen Herrn, und betrachte mich wohl! Da wirst Du ein kleines Männchen sehen, mißgestaltet an der linken

[533]) Vgl. oben S. 464.

[534]) Vgl. Band I, S. 592; 676 f.

Kinnlade und Seite, weil mir dort einmal eine Fistel ausgebrochen ist, die noch immer wieder anschwillt. Ein Bruch des Nasenknorpels, den ich in meiner Kindheit erlitten habe, gibt mir ein lächerliches Aussehen."

Solch eine Abschilderung des äußeren Menschen, die wie eine Karikatur anmutet, ist uns bei einer Selbstdarstellung wohl schon hie und da begegnet, aber nur in einem scherzhaften Sinne, der an antike Satiriker erinnert[535]). Etwas Vergleichbares wäre sonst nur im Bereich der isländischen Familiengeschichten zu finden. Es mag sein, daß hier bei dem sächsischen Grafensohn verletzter Stolz spricht: ein „Minderwertigkeitskomplex", der sich bei ihm, dem bußfertigen Priester, umgekehrt auswirkt, als es die psychologische Regel ist, nämlich nicht in Überheblichkeit, sondern in Selbstkarikatur[536]). Um so bezeichnender ist es, daß er, in seiner Selbstbeschreibung fortfahrend und nunmehr vom Äußeren zum Inneren übergehend, wieder nur die allgemeinen Begriffe von Sünden herbeizieht, um sie auf seine eigene Person zu übertragen.

„Über das alles würde ich gar nicht klagen, wenn ich nur in meinem Innern einige Vorzüge besäße. Aber ich bin ein Elender, sehr jähzornig und unlenksam zum Guten, von neidischem Charakter; ich verhöhne andere und verdiene doch selber nur Spott; ich schone niemanden, wie es doch meine Pflicht wäre; ich bin ein Schlemmer und Heuchler, ein Geizhals und ein Verleumder, und — um diese schmachvollen Bezeichnungen, die ich mir aber mit Recht beilege, abzuschließen — ich bin schlechter als sich sagen oder denken läßt."

Um zu sehen, wie haltlos diese Selbstbeschuldigungen waren, braucht man nur weiter zu verfolgen, was er selber über sich sagt. An einer anderen Stelle, wo er wieder in demselben Jahr (1018), zu einer umfassenden Selbstanklage ausholt (IX, 11—12), ist das Schlußurteil keineswegs so vernichtend — nicht etwa, weil die Selbstprüfung ihn eines Besseren belehrt hätte, sondern weil er hier statt des Sündenregisters einen anderen Aspekt heranbringt: den der Reputation. Er beginnt da ähnlich wie vordem:

„Gar vieler tugendhafter und frommer Menschen Beispiel habe ich so oft gesehen und davon gelesen, aber ich habe es mir nicht zu Herzen genommen; mannigfachen Versuchungen, denen ich hätte widerstehen sollen, bin ich willig unterlegen, weil ich nicht kräftig dagegen ankämpfte. Denen ich nützen sollte, habe ich leider mehr geschadet, und habe meine Missetat beständig geheim gehalten wie einen verborgenen köstlichen Schatz."

[535]) S. o. S. 401 u. 455. Derartige Karikaturen von *anderen* Personen finden sich auch selten in einer Autobiographie: bei Gregor von Nazianz (Band I, S. 626) und bei Valerius, s. o. S. 336, dazu Gunzo oben S. 403.

[536]) In einem anderen Zusammenhang berührt er den wunden Punkt noch einmal. Er ermahnt da seinen künftigen Nachfolger auf dem Bischofssitz, sich nicht seiner Armut vor den Leuten zu schämen, und bemerkt dazu: „Ich erschien vornehm genug vor der Welt, aber oft nur wegen meiner Angehörigen; denen, die mich nicht kannten, erschien ich verächtlich (IX, 13)."

An den Leser sich wendend, fährt er fort:

„Du mußt das nicht glauben, was die Gunst der unzuverlässigen Menge etwa von meiner nützlichen Wirksamkeit vorbringt ... Ich gebe Dir den Zustand meines Inneren nach der Mahnung meines Gewissens viel wahrhafter an, als ein anderer es vermag."

Aber diese wesentliche Unterscheidung unserers geheimen Wissens von uns selbst und des Urteils anderer über uns benutzt er nun nicht, um seine Sündenbekenntnisse zu erneuern, sondern um das Urteil der anderen über ihn richtig zu stellen. Er tut das mit einer Gewissenhaftigkeit, die über die christliche Demutsbezeigung hinausgeht. Er erklärt, daß nur diejenigen ihn loben, denen gegenüber er Milde, allzugroße Milde statt, wie es sich gebührte, Gerechtigkeit habe walten lassen. Und er endet, statt ins Extrem zu verfallen, mit dem Appell: „Halte die Mitte zwischen meinen Verkleinerern und meinen unzuverlässigen Lobpreisern und bitte Gott unablässig für mich." So schließen sich hier an die Selbstbeschreibung Ratschläge und Mahnungen an seinen Nachfolger auf dem Bischofssitz an, und in diesem Zusammenhang kommt er auf seine Verdienste um die Merseburger Kirche zu sprechen, und auf die Aufzeichnungen, die er darüber im Heiligenkalender gemacht hat.

Er war in der Tat weder ein Bösewicht noch ein Heiliger. Wir können es ihm, der den massiven Wunderglauben jener Tage vollauf teilte, glauben, daß ihm bei der Lektüre von Heiligenlegenden oder auch beim Gedanken an inbrünstig fromme, asketisch lebende Männer und Frauen seiner Zeit, die er kannte oder von denen er hörte, ein Schauer ankam, der ihn mit dem Gefühl seiner Unwürdigkeit erfüllte. Seine maßlos übertriebenen Selbstanklagen sind in der Regel dadurch veranlaßt, daß er sich an solchen Vorbildern mißt. Auf diese Weise sind die Beichtstücke in die so andersartige Erzählung eingeordnet. Er liebte es — nach dem aus der Antike überkommenen Historikerbrauch, aber auch unter Benutzung der in den sächsischen Kirchen geführten Nekrologien —[537]), hervorragenden Persönlichkeiten einen Nachruf zu widmen oder, wie er das ausdrückt, „ihr Gedächtnis nach ihrer fleischlichen Auflösung zu begehen" (IV,75); im Kontrast zu dieser Lobpreisung zeichnet sich dann das eigene Bild in den schwärzesten Farben ab.

Aber hin und wieder ist es auch wirkliche Gewissensnot, die ihn zum Sündenbekenntnis drängt, das dann echt und persönlich ist. Er hatte allerhand zu beichten. Das Schlimmste, das auch nach unseren Begriffen ein schlimmes Vergehen war, bekennt er im Zusammenhang seines ausführ-

[537]) Die Nekrologien von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg, vgl. Wattenbach in s. Vorrede zur deutschen Ausgabe der Chronik.

lichen Berichts über seine Erhebung zum Bischof. Er war, das erfahren wir dort (VI, 43—45), vorher (seit 1002) Probst von Walbeck gewesen, einem von seinem Großvater, dem Grafen von Walbeck, gegründeten Kloster; diese Pfründe hatte er durch Simonie erworben — freilich, wie er entschuldigend hinzufügt, „nicht um Geld, sondern um ein Landgut". Man blickt hier in die Verflechtung der hierarchischen und der feudalen Verhältnisse. Die Probstei unterstand dem Bruder von Thietmars verstorbenem Vater, über dessen Habgier er sich schon einmal beklagt hatte und den er jetzt wieder bloßstellt: „Er forderte von mir nach einer langen, beharrlich durchgeführten Verhandlung ein bedeutendes Opfer, ohne die Pflichten und die Liebe zu beachten, die er mir als ein so naher Verwandter schuldete." Ihm mußte er das Landgut abtreten, um das geistliche Amt in dem zum alten Familienbesitz gehörigen Kloster zu erhalten. Dieser Verlust betrübt ihn nicht weniger als die Sünde der Simonie, die er schließlich verzeihlich findet, „weil ich dies vielmehr deshalb getan habe, um die Herde des Herrn zu hüten und um das, was meine Vorfahren gestiftet, zu bewahren". Ganz anders ist das belastende Vergehen, das er beichtet, nachdem er jene Anklage gleichsam als Vorhut vorausgeschickt hat.

Die Klosterkirche diente den Grafen von Walbeck wohl als Familiengruft. Jedenfalls bestand Thietmars älterer Bruder, als seine Frau starb, darauf, daß sie in der Kirche begraben würde, und Thietmar gab schließlich nach, obwohl er wußte, daß an der Stelle, die sein Bruder gewählt hatte, einer seiner Vorgänger, Probst Willigis, begraben lag.

„Ich Unglücklicher verstand mich zu etwas, wovon ich wünschte, daß ich es nicht getan hätte! Denn was selbst die Heiden für ruchlos halten, das habe ich, ein Christ, getan: ich habe das Grab meines Amtsbruders öffnen und dessen Gebeine hinauswerfen lassen ..."

Eine Krankheit, die ihn darauf befiel, kam als Strafe für diese Sünde; aber das war noch nicht alles:

„Einmal hörte ich in der Nacht ein außerordentliches Getöse und fragte, wer das wäre? Alsbald antwortete mir eine Stimme: ‚Ich, Willigis, bin hier, der ich durch deine Schuld rastlos umherirre.' Sofort erwachte ich, und Schrecken ergriff mich, und bis auf den heutigen Tag zittere ich ob dieser Tat im Gefühl meiner Schuld, und werde nie aufhören deswegen zu zittern."

Was er sonst noch von seinen Gewissensnöten bekennt, spricht eher für die Gewissenhaftigkeit, mit der er seine geistlichen Pflichten beachtete, und so hat die Beichte hier auch einen anderen Sinn. Was hatte er verbrochen? Er hatte einmal einen Krankenbesuch, den er einem seiner geistlichen Brüder schuldete, so lange hinausgeschoben, bis es zu spät war, und

ein ander Mal — 10 Jahre später! — durch solche Lässigkeit den Liebesdienst versäumt, um den ihn ein befreundeter Prälat gebeten hatte, „Zeuge seines Sündenbekenntnisses" zu sein, das er in Vorahnung seines nahen Todes ablegen wollte[538]). Seine Reue darüber äußert er so:

„Obgleich ich eines Bekehrten offene Herzenswunden wegen des unaufhörlichen Gestankes meines eigenen sündigen Gewissens nicht gern ansehe, da ich daran verzweifle, sie zu heilen, so hätte ich doch die Last dieses meines lieben Mitbruders mit Freuden auf mich genommen, wenn sich uns eine passende Gelegenheit geboten hätte."

Diese Äußerung klingt nicht so sehr nach Reue als nach Bedauern, und sie erfolgt denn auch im Zusammenhang einer erbaulichen Betrachtung, wie er sie oft, mitten in dem Geschichtsbericht anstellt. Der Passus beginnt:

„Selig ist, wer ein gutes Werk schleunig ohne Unterbrechung zu Ende führt und nicht durch langes Verzögern verschuldet, daß es unterbleibt."

Als warnendes Beispiel führt er sein eigenes Verschulden in jenen beiden Fällen an, und bemerkt dazu, daß „die meisten Menschen" auf solche Weise „ihre Pflicht verabsäumen".

Wir haben hier eine Verbindung von Selbstanklage und Moralpredigt vor uns, die von allgemeinerer Bedeutung ist. Sie wird uns in Rathers „Beichte" wiederbegegnen, nur nicht so einfach und offen, sondern in Form eines spitzfindigen Versteckensspiels. Zugleich aber sehen wir hier, daß der verstandesmäßige Zug, den diese moralisierende Art von Selbstanklage hat, keineswegs unverträglich ist mit echter religiöser Ergriffenheit. Der Abschnitt endet mit einem Bekenntnis Thietmars, in dem er seinen religiösen Impuls, gleichsam über sich selbst verwundert, konstatiert:

„Der Eifer für das Haus des Herrn, für die Kirche, welche unsere geistliche Mutter in Christo ist, ergreift mich, wenn gleich selten, doch mitunter mit verzehrendem Feuer und hat mich jetzt getrieben, das eben Gesagte meinem vorliegenden Werk einzuverleiben[539])."

Aus einem ähnlichen Impuls hat er noch ein weiteres Bruchstück einer Beichte in seine Chronik eingefügt, das ihn nun wiederum für sich allein im Bewußtsein seiner Sündigkeit zeigt[540]). Er erzählt da von einem Traum, in dem er sich von Teufeln oder, wie er es unbestimmt ausdrückt, von einer „verhaßten Geisterschar" umdrängt fand; sie reichten ihm eine Schüssel hin und er fand sich nach langem Widerstreben bereit, aus ihr zu trinken. Von diesem Trank schreibt er es her, daß „ich die mannig-

[538]) Chron. VIII, 33—34.
[539]) Chron. VIII, 36.
[540]) ib. IX, 16.

faltigsten bösen Gedanken in meinen Sinn bekommen habe, die mich während des Gottesdienstes gewaltig stören" — eine typische Priestersünde, deren auch Rather sich schuldig bekannt hat. Thietmar ist auch hier wieder nicht so extrem wie dieser in der Selbstanklage. Er fügt hinzu, daß er Gott sei Dank, ehe er den aus allerhand Kräutern gemischten Trank zu sich nahm, Gott den Herrn angerufen hatte, sonst „wäre ich meiner ewigen Seligkeit verlustig gegangen". So aber haben die bösen Gedanken, obwohl sie ihn schwer genug heimsuchten, ihn doch „selten oder nie zu einer schlechten Tat verleitet". Indes grübelt auch er noch weiter über seine Schuld. Die bösen Geister, so sagt er sich, „wagen sich nicht heran an einen, der in der Selbstbeherrschung geübt, im Schutz von Gottes Wort lebt". Und so erkennt er als seine eigene Schuld, daß sein Vertrauen auf Gott und die Gnadenmittel der Kirche nicht so stark ist wie es sein sollte:

„Wenn ich Sünder, der ich mir völlig meiner Willensschwäche bewußt bin, mich auf die höchsten Tröstungen und Schutzmittel nicht verlasse, ist es dann zu verwundern, daß ich von den niedersten Mächten erschüttert werde? — Dies habe ich darum vorgebracht, damit du, mein Leser, der du mit mir die Sterblichkeit und angeborene Schwäche teilst, wissen magst, daß ich durch jene Einwilligung schwerer gesündigt habe, und damit du mir durch die ewigen Heilsmittel zu Hilfe kommen mögest."

Selten sieht man so deutlich wie hier die mittelalterliche Mischung des primitiven heidnischen Dämonenglaubens, der den Träumen die gleiche, wo nicht höhere Wirklichkeit zuschreibt als den Wahrnehmungen des wachen Lebens, und der christlichen Sittlichkeit, die den einzelnen, durch das Selbstbewußtsein und das Gewissen in sich geschlossenen Menschen für seine geheimsten Regungen verantwortlich macht. Aus dieser Mischung mögen sich die Widersprüche erklären, die uns in dem letzten Geständnis Thietmars auffallen: daß er sich wegen der sündigen Gedanken anklagt, von denen er doch glaubt, daß sie nicht aus ihm selber stammen, sondern von außen durch den magischen Trunk in ihn hineingekommen sind, daß er aber sich selber die Schuld dafür zuschreibt, daß sie sich in ihm regten; denn er hat sie eingelassen, der verhängnisvolle Trunk war seine verantwortliche Tat, obwohl er nur geträumt hat, daß er dareinwilligte, den Trank zu nehmen.

Wie hier, so endet er regelmäßig seine Selbstanklagen mit dem flehentlichen Verlangen nach Fürbitte:

„Komme mir, der ich schon stinkend geworden bin, durch das Heilmittel ermüdenden Gebets und Almosengebens zu Hilfe, und entreiß mich so dem Rachen des gierigen Wolfes, der mich zerfleischt[541])."

[541]) Chron. IX, 12.

Dieser praktische, auf die religiöse Gemeinschaft bezogene Zweck der Beichte war dem Chronisten nicht minder wesentlich als die Erleichterung seines Gewissens und die Demutsbezeigung. Wieder zeigt sich hier die Tragweite jenes religiösen Motivs, auf das man neuerdings wegen seiner Bedeutung für das Durchbrechen der für die mittelalterliche Dichtung charakteristischen Anonymität hingewiesen hat[542]). Es handelt sich um eine spätantik-christliche Tradition. Von früh an, seit wir die literarische Form der Bekenntnisse aus der Bußpraxis hervorgehen sahen, fanden wir in den christlichen Literaturwerken dieser Art bis zu Augustins „Konfessionen" hin die Wendung an die Gemeinde der Gläubigen mit der Bitte um ihre Fürbitte. Es äußerte sich darin das christlich-religiöse Gemeinschaftsbewußtsein, dem gemäß einer die Last des andern zu tragen hatte. Aber bei Thietmar ist hier noch etwas anderes im Spiel: eine magische Vorstellung vom himmlischen Gnadenfluß, die dem inzwischen ausgebildeten Heiligenkult entsprach. Bezeichnend dafür ist ein Fall, den er bei dem Bericht über seine Seelsorgetätigkeit erwähnt[543]). Ein naher Verwandter von ihm, gleichfalls geistlichen Standes, hatte in einem der Dörfer um Magdeburg eine Kirche erbaut und betraute ihn mit der Einweihung.

„Bevor diese heilige Handlung vorgenommen wurde, zeigte er mir eine lange Rolle, in der er seine Vergehungen aufgeschrieben hatte, und las sie mir ... mit Zittern und Zagen vor; dann bat er mich kniefällig um Ablaß. Ich nahm diese Schrift an mich und gewährte ihm aus geistlicher Machtvollkommenheit Vergebung der Sünden; als ich dann an demselben Tage die Kirche weihte ..., legte ich jenes Sündenverzeichnis auf das mit Reliquien der Heiligen gefüllte Behältnis, damit durch die beständige Verwendung der Heiligen dem unter Tränen Beichtenden die wahre Vergebung und die langersehnte Tilgung seiner Schuld zuteil werde.

Dergleichen hat zwar bisher noch nie jemand getan, soviel ich gesehen und gehört habe, aber ich besorgte, meine Schwäche würde ihm nichts helfen können, und so habe ich zu den Heiligen als Fürbittern meine Zuflucht genommen."

Der primitive Zug von Magie, der sich hier verrät, tritt in der Chronik des Bischofs vielfach und so unbefangen zu Tage, als gehörte dergleichen zur christlichen Frömmigkeit. Er betrifft nicht bloß das Verhältnis der Gläubigen zu den Heiligen im Himmel, sondern auch ihre geistigen Beziehungen zueinander. Ein krasses Beispiel dafür gibt eine Geschichte, die Thietmar von dem Erzbischof Tagino von Magdeburg erzählt, dem er seine eigene Stellung verdankte. Taginos geistlicher Vater war der Bischof von Regensburg, ein Mönch von „bewundernswerter Heiligkeit", der ihn nicht bloß erzogen, sondern in noch direkterer Weise seine geistige

[542]) Vgl. oben S. 392.
[543]) Chron. IX, 10.

Kraft auf ihn übertragen hatte; als er auf dem Sterbebette lag, rief er ihn zu sich und sprach:

„Mein Sohn, lege deinen Mund auf den meinen und empfange so von Gott meinen Atem eingehaucht, auf daß du, wenn du in auflodernder Jugendhitze in der wahren Liebe erkalten solltest, von der Macht des Höchsten und durch meine Zuneigung Mäßigung deiner Leidenschaft verliehen bekommst (V, 42)."

Auch Thietmar selber hielt sich in der Sorge um sein Seelenheil an den magischen Gnadenzusammenhang, nur nicht in so handfester Weise. Die Nachrufe, in denen er „das Gedächtnis der Verstorbenen feiert", sollten ebenso wie seine Bekenntnisse diesem Heilszweck und dem Nachruhm zugleich dienen. Er spricht das so aus:

„Ich möchte von Herzen gern, daß wenn es irgend möglich wäre, eines jeden Tugendhaften Gedächtnis durch das Werk meiner schwachen Hände neubelebt in der Gegenwart und der Zukunft blühen möchte, auf daß diese alle, obwohl ihnen selbst daraus keine Freude weiter erwachsen kann, doch in christlicher Liebe meiner vor Gott dem Allmächtigen gedenken ... (IV, 61)."

Trotz dieses frommen Egoismus sind die Nachrufe, die Thietmar mit bewußter Kunst in seine Chronik einfügte, keine bloßen Lobreden, sondern Menschenbilder mit einzelnen mehr oder minder charakteristischen Zügen, wie denn überhaupt — nach dem Urteil eines ausgezeichneten Kenners — „die Geschichte bei ihm individueller ist als bei den Älteren"[544]). Die Seligen im Himmel bedürfen der Verherrlichung auf Erden nicht, aber der Nachruhm behält, ob sie ihn genießen oder nicht, seinen fraglosen Wert. Es ist dieselbe antik-christliche Doppelheit, die wir bei den Grabschriften beobachteten. In einem Nachruf auf Erzbischof Tagino, seinen Gönner, gibt er das Motiv an:

„Da die Seligen zwar selber ob ihrer Tugenden die nie endende Gemeinschaft des Herrn genießen, aber im Gedächtnis der Welt nur durch die Schrift fortleben, so wäre es nicht recht, den ruhmreichen Wandel eines so großen Kirchenvaters mit Stillschweigen zu überdecken; es ist vielmehr Pflicht, ihn im Lichte der Wahrheit zum Frommen aller Christen zu schildern[545])."

Etwas so Selbstverständliches war für ihn das Ruhmesverlangen, daß er es selbst bei den Eremiten voraussetzt. Er erzählt von einer Klausnerin, die eine so strenge Askese übte, daß sie „das Ungeziefer, das sie unablässig plagte, nicht wegwarf, sondern es sich wieder ansetzte, wenn es abgefallen war" —, ein legendärer Zug, der auf Simeon von Antiochia, den berühmten Säulenheiligen, zurückgeht. Thietmar war dieser Klausnerin so verehrungsvoll zugetan, daß ihm ihr Tod im Traum verkündet wurde. Die Verehrung für sie hatte er von seiner Mutter geerbt, der die

[544]) Hauck, III[5], S. 950.

[545]) Chron. VII, 4.

Heilige viel Liebes erzeigt hatte; und dafür hatte die Mutter, so fährt der Chronist fort, ihr „fest gelobt, daß sie ihr Andenken auf ihre künftige Nachkommenschaft bringen wollte“[546]).

Er selber hatte keine Neigung zum asketischen Leben, so sehr er auch die Mönche und Eremiten bewunderte, deren Einfluß damals auch in Deutschland zunahm. Er gesteht das einmal offen in seinem Nachruf auf einen Bischof, dem man ein anderes aus der Heiligenlegende bekanntes Mirakel nachsagte: das Haus, in dem er starb, war durch seine Leiche „von den angenehmsten Düften erfüllt“. Thietmar führt im einzelnen aus, daß dieser Amtsbruder von ihm „mit aller Kraft das Leben der Apostel nachahmte“, aber er bemerkt dazu: „Uns, seinen Altersgenossen, mißfiel ob unserer Verderbnis seine Art zu sein, wie ihm die unsere[547])“. So stand er auch der von Cluny ausgegangenen Reformbewegung, die von König Heinrich gefördert wurde, nichts weniger als sympatisch gegenüber; er äußert sich recht skeptisch, wo er über deutsche Vertreter der Bewegung spricht: „es ist leider wahr, daß die, welche wegen ihrer neuartigen Lebensweise viel gelobt werden, in Wirklichkeit oft nicht das sind, was sie zu sein vorgeben[548]).“ Trotzdem dürfte es aus dem Einfluß der neuen Richtung zu erklären sein, daß er in sein Geschichtswerk die ihm bloßstellenden Selbstbekenntnisse einfügte. Jedenfalls war ihm die alte asketische Praxis, die von den Reformern wiederhergestellt wurde, geläufig, wie sie in der Ordensregel der Benediktiner festgelegt war. In den moralisch-religiösen Reflexionen, die er in den erbaulichen Teilen der Chronik anstellt, verbreitet er sich gern über den Nutzen der regelmäßigen Selbstprüfung, die den Gläubigen vor sündigen Regungen auf der Hut sein läßt. Diese moralisch-religiöse Einstellung gab ihm zugleich den Mut zu einer Kritik der Zeit, die sich vor allem gegen die „barbarischen“ Sitten seiner Landsleute, aber gelegentlich auch gegen den Herrscher richtete[549]). Für diese kritische Beurteilung seiner Zeitgenossen, deren Tun und Treiben er mit gesundem Wirklichkeitssinn aus der Nähe beobachtete, diente ihm ein und dasselbe Leitmotiv wie für seine Selbstanklagen, nämlich das „Erkenne dich selbst“ oder wie er wörtlich sagt, das „Gnoti seauton“. Der griechische Spruch hatte damals längst einen christlichen Klang bekommen; so erschien er ein halbes Jahrhundert zuvor in einer Grabschrift,

[546]) Ebenda IX, 8.

[547]) Ebenda VIII, 25.

[548]) Chron. VI, 20 (Reform d. Klosters Bergen bei Magdeburg 1005, durch Tagino); VI, 41 (Gebhard v. Regensburg in St. Emmeram 1009). — Vgl. A Hauck a. a. O. III, 459.

[549]) Hauck, ebenda S. 950.

die wir anführten: „Durch mich gnoti seauton", d. h. deine Vergänglichkeit[550]). Thietmar bemerkt zu dem Spruch, daß er „vor alters über der Schwelle des Tempels geschrieben stand"[551]). Offenbar verwechselt er den Apollo-Tempel von Delphi mit dem Tempel Jehovas in Jerusalem. So ununterscheidbar flossen die heterogenen Traditionen zusammen. Aber auch in diesem Gemenge erscheint der Apollinische Spruch uns als ein Symbol für die Kontinuität der Entwicklung, die sich von der philosophischen Selbstbetrachtung der Griechen durch die spätantike und altchristliche „Disziplin des Innenlebens"[552]) zu den mittelalterlichen Sündenbekenntnissen hin erstreckt.

[550]) Vgl. oben S. 480, Anm. 469.

[551]) Chron. V, 1—2; IX, 23; 16. Wohl nach Macrobius, Saturnalien I, 6.

[552]) Vgl. Band I³, S. 373.

VIERTER ABSCHNITT

Bischof Rathers autobiographische Schriftstellerei

Das Fortwirken der literarischen Traditionen antiker und christlicher Herkunft, das wir in den Formen der Selbstdarstellung der Persönlichkeit nachzuweisen suchten, erweckt leicht den Anschein, daß eben dies auch das Wesentliche sei, was im Bereich des lateinischen Schrifttums während des halben Jahrtausends, das wir durchmessen haben, geschah: den Bestand des geistigen Lebens, wie er im Ausgang der alten, der griechisch-römischen Kulturwelt oder, anders gesprochen, am Ende der ersten europäischen Weltperiode erreicht war, aufrecht zu erhalten oder, was dasselbe besagt, gegenüber der Erschütterung, die durch die Völkerwanderung erfolgte, wiederherzustellen. Die „dunklen" Jahrhunderte des frühen Mittelalters erhalten dadurch einen rational überschaubaren Sinn: die harmonische Vereinigung der beiden großen universalen geistigen Mächte, die in der Spätzeit des Altertums erreicht worden war: der antiken literarischen Kultur und der christlichen Religion, wurde damals zum dauernden Fundament des europäischen Geistes. In diesem Sinne möchten wir es verstehen, wenn man neuerdings den langen Zeitraum, an dessen Ende wir jetzt angelangt sind, als ein einheitliches, bis zu der Wende des 3. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, bis zum Zeitalter Konstantin des Großen zurückreichendes Ganzes zu fassen sucht[1]). Als das Einzige, was von der lateinischen Literatur aus diesem dreiviertel Jahrtausend noch „bis in unsere Zeit hinein lebendig" geblieben ist, gelten dann die drei Werke, die in unseren Augen auf sehr verschiedene Zusammenhänge hinweisen. Augustins Konfessionen, die Regel des Benediktinerordens und Boethius' „Tröstung der Philosophie"[2]).

Wir haben diesen Anschein abzuwehren und an Stelle solcher linearen Kontinuität des fortdauernden Alten die geschichtliche Kontinuität des sich anschließenden, aber unableitbaren Neuen zur Geltung zu bringen gesucht. Aber bei der Stückhaftigkeit der Selbstzeugnisse aus dieser Übergangszeit bleibt die Frage offen, wie weit das Neue, das damals heraufkam, mit den Traditionen aus der Spätzeit der alten Welt zusammen

[1]) Vgl. oben S. 309; dazu jetzt P. E. Hübinger, Spätantike und frühes Mittelalter, DVS XXVI (1952).

[2]) Hübinger ebenda S. 48.

sichtbar wird, wenn uns eine repräsentative Persönlichkeit entgegentritt, die sich nicht bloß in einer Teilansicht, sondern in ganzer Figur abgebildet hat. Die Selbstzeugnisse von Bischof *Rather von Verona* erlauben uns einen solchen Gesamtanblick einer individuellen Persönlichkeit. Sie kommen uns in dem gegenwärtigen Zusammenhang, der die Kontinuität der literarischen Tradition betrifft, so entgegen, wie im Zusammenhang der altgermanischen Dichtung die Selbstdarstellung des Skalden Egil und in der altarabischen die Kassiden von Imra'alkais und Schanfara. Sie sind die weitaus bedeutendsten, aber auch sonderbarsten Schriften autobiographischer Art, die uns aus der Frühzeit des katholischen Mittelalters überkommen sind[3]). Sie sind so vielförmig, daß man aus ihnen ein Bild von den Möglichkeiten autobiographischer Schriftstellerei gewinnen kann, die damals einem literarisch gebildeten Autor offenstanden; und sie sind zugleich so eigenartig, ja eigenwillig, daß man sie nicht als bloße Zeugnisse für den Fortbestand bestimmter, im Altertum ausgebildeter Formen unserer Literaturgattung ansehen kann, sondern auf die Individualität des Autors zurückgewiesen wird. Dieses Hervortreten der Individualität eines Schriftstellers in so früher Zeit und in einer im kulturellen Neuland liegenden Gegend Europas — Rather stammte aus der Nähe der Bischofsstadt Lüttich, die damals zu Lothringen gehörte — ist für uns von außerordentlichem Interesse. Einer der besten Beurteiler des schwer zu fassenden Mannes, ein moderner Historiker, der auf ihn im Zusammenhang der Kirchengeschichte Deutschlands zu sprechen kommt, erklärte von ihm, daß er im Unterschied zu den anderen Vertretern der im Ganzen recht dürftigen, ausschließlich theologischen Literatur des auf die karolingische „Renaissance" folgenden Zeitalters „nicht infolge seiner gelehrten Bildung, sondern durch sein ruhelos bewegtes Leben zum Schriftsteller wurde. Seine literarische Tätigkeit ist ganz aus der Regel: sie entsprang dem, was er war, und wurde hervorgerufen durch das, was er erlebte[4])".

Diese Charakteristik gibt uns einen Fingerzeig. Der autobiographische Zug, der in der lateinischen Literatur jener Zeit etwas durchaus Ungewöhnliches war, machte hiernach die Originalität von Rathers Schriftstellerei aus — gewiß ein moderner Gesichtspunkt, der aber nicht willkürlich an die Frühzeit herangebracht ist. In demselben Sinne hat man von dem Skalden Egil gesagt:

„Er dichtete nur, was er lebte ... Er ist der einzige Sagaheld, dessen Bild ganz allein aus seiner Dichtung emporsteigt[5])."

[3]) Ratherii opera ed. Fratres Ballerini (Verona 1765), MPL 136, im folgenden mit *M* bezeichnet.

[4]) Hauck III[3], 286.

[5]) S. oben S. 131, 133.

Diese beiden heterogenen Gestalten gehören ein und demselben Jahrhundert an, ja die biographischen Daten von Rather (890?—974) und Egil (904?—990) fallen fast zusammen; trotzdem werden wir sie nicht als Zeitgenossen ansehen, denn die Welten, in denen sie lebten, waren von Grund aus verschieden. Aber das chronologische Zusammentreffen ist doch auch nicht bloßes Spiel des Zufalls, das durch den generellen Gebrauch unserer christlichen Zeitrechnung zustande käme, sondern weist auf das in der Frühzeit der verwandten Völker ansteigende geistige Leben hin, das hier wie dort im Ausgang der Epoche, wie das bei der Geschichte der Autobiographie die Regel ist, eine repräsentative Selbstdarstellung möglich gemacht hat.

Auch in der lateinischen Literatur jener Zeit steht Rather nicht ganz vereinzelt da, wir müssen nur über seine fränkische Heimat hinausblicken. Wir erinnern an die Selbstzeugnisse der gelehrten, bis zur Eitelkeit selbstbewußten Vertreter der literarischen Bildung, die aus der Lombardei, dem alten Kulturland in Oberitalien stammten, Magister Gunzo von Novara und Stephanus von Pavia, die König Otto I. nach dem Vorbild Karls des Großen als Lehrer nach Deutschland berief[6]). Zur selben Zeit, um 960, trat *Liutprand* aus Pavia, der bekannteste Schriftsteller dieser ganzen Epoche, in den Dienst des deutschen Königs, und dieser sprühende Geist ist, was die persönliche Richtung der Schriftstellerei betrifft, wohl vergleichbar mit Rather, dessen jüngerer Zeitgenosse (gegen 920—972) er war. Wie Rathers Schriften ragen die Liutprands derart hervor, daß man sie als „eine Oase in einer literarischen Wüste" bezeichnet hat[7]), und sie verdanken diesen ihren Ruhm nicht so sehr ihrem Inhalt, der vornehmlich zeitgeschichtlicher Art ist, und noch weniger der äußeren Form, die in der herkömmlichen chronikartigen Aneinanderreihung der Begebenheiten besteht, als vielmehr der ungewöhnlich lebendigen, sinnlich anschaulichen und zugleich leidenschaftlich bewegten Darstellungsweise, die das Gegenteil des klassischen, durch das ‚sine ira et studio' gekennzeichneten Ideals der Geschichtsschreibung ist. Wir haben hier, nach dem Urteil der Fachgelehrten, „das früheste mittelalterliche Beispiel subjektiver Erzählung" vor uns[8]). Insofern dürfen wir das gleichzeitige Hervortreten dieser beiden eigenartigen Schriftsteller als ein Zeichen dafür ansehen, daß auch in der lateinischen Literatur die Zeit für den Durchbruch der Individualität gekommen war. Aber die Art wie sie das Selbstgefühl, das sie

[6]) Vgl. oben S. 402 ff., 478 f.

[7]) So Gregorovius, Geschichte Roms VI, 4, 1; vgl. Balzani, Ugo: Le cronache italiane nel medio evo (1884) p. 133.

[8]) W. Erben, a. a. O. (oben Abschnitt III, S. 367, Anm. 147), S. 18.

erfüllte, zur Anschauung brachten, ist bei ihnen trotz der gemeinsamen literarischen Bildung sehr verschieden. In dieser Hinsicht erscheinen uns Liutprands Schriften eher als Folie denn als Pendant zu Rathers Selbstdarstellungen. Das betrifft sowohl seine Darstellung der ihn angehenden zeitgeschichtlichen Begebenheiten als auch das Hervorkehren seiner eigenen kleinen Person. Wir werfen darauf einen Blick; es empfiehlt sich das um so mehr, weil die Menschen und Verhältnisse, von denen er zu erzählen hatte, auch in Rathers Lebensgang infolge seiner Erhebung zum Bischof von Verona eine bedeutende Rolle spielten.

Es handelt sich nur um drei mehr oder minder kurze Schriften, die zusammen auch nur ein schmales Bändchen füllen, aber man kann daraus ersehen, welche verschiedenen Tendenzen, alle von außen kommend oder nach außen gerichtet, sich in diesem unruhigen Kopf kreuzten. Besonders deutlich wird das in seiner ersten Schrift, die bei weitem die umfangreichste ist, obwohl sie mitten im Zuge abbricht: einem mit hochliterarischem und rhetorischem Anspruch verfaßten Geschichtswerk, das die Zeit von 887 bis 950 behandelt, also fast ein halbes Jahrhundert hinter das von ihm selbst mit offenen Augen miterlebte Stück Zeitgeschichte zurückgeht, aber die persönliche Absicht schon im Titel offen anzeigt: Antapodosis, d. h. Vergeltung — er wollte durch dieses Werk mit der Feder seine Rache üben an seinem einstigen Patron, der ihm seine Dienste mit schnödem Undank gelohnt hatte, an Berengar II. von Ivrea, dem damaligen König von Italien, und er wollte zugleich seinem neuen Gönner, dem deutschen König Otto, bei dem er Zuflucht gefunden hatte, durch die Geschichtsdarstellung seinen Dank erweisen. Er selber drückte sich darüber so aus[9]):

„Der Zweck dieses Werkes geht dahin, die Taten dieses Berengar, der jetzt Italiens Tyrann, nicht König ist, und seines Weibes Willa, die wegen ihrer grenzenlosen Tyrannei eine zweite Yesabel und wegen ihrer unersättlichen Raubgier mit ihrem wahren Namen Lamia genannt wird, darzustellen, kundzutun und laut in alle Welt zu schreien. Beide nämlich haben mich, mein Haus, meine Verwandtschaft und meine Angehörigen, ohne alle Ursache mit so giftigen Pfeilen der Lüge, mit so räuberischen Erpressungen und so gottlosen Ränken verfolgt, daß weder die Zunge es auszusprechen, noch die Feder es zu beschreiben vermag. Darum sollen ihnen diese Blätter antapodosis, das ist eine Vergeltung, sein, weil ich für die mir zugefügten Leiden tēn asevían, das ist: ihre Gottlosigkeit, den gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechtern aufdecken will. Und nicht weniger wird dieses auch den heiligen und glückseligen Männern eine antapodosis sein für die Wohltaten, welche sie mir erwiesen haben."

Diese unverhüllt vorgetragene Absicht, die uns bei einem Geschichtsschreiber verwundert, wird verständlich, wenn wir uns an die Verbindung

[9]) Liutprand, Antapodosis III, 1.

des Zeitgedichts mit dem Preis- oder auch dem Schmählied erinnern, die uns von dem heroischen Zeitalter her bekannt ist. Nachwirkungen dieses Zeitalters und seines kriegerischen Ethos sind verschiedentlich bei Liutprand zu spüren, besonders in den rhetorischen Reflexionen mit denen er die Erzählung zu durchsetzen liebte; da heißt es z. B. einmal: „Wer mannhaft kämpfend unterliegt, der stirbt nicht, sondern lebt[10])". Der christliche Glaube des Prälaten brauchte solche Reminiszenzen nicht zu stören, da sich Stellen aus dem alten Testament darboten, um sie zu bekräftigen. Aber wenn wir nach der Entstehung dieser historischen Tendenzschrift fragen, werden wir in eine ganz andere geistige Gegend geführt.

Ein Publizist im Gewand des Geistlichen, begann Liutprand seine Schriftstellerei mit dem Bericht über eine diplomatische Mission, eine Gesandschaft an den Kaiserhof zu Konstantinopel, mit der er in jungen Jahren von König Berengar beauftragt worden war (949). Aus einem begüterten langobardischen Adelsgeschlecht stammend, war er in der Residenzstadt Pavia an dem üppigen, aber auch für geistige Interessen offenen, mit einer Palastschule verbundenen Hof des aus der Provence gekommenen Königs Hugo aufgewachsen, der vor Berengar von Ivrea die Lombardei oder, wie man damals infolge der politischen Zersplitterung der Halbinsel dafür schlechtweg zu sagen pflegte: Italien beherrschte. Als Hugo durch Berengar verdrängt wurde, wechselten Liutprands Eltern und mit ihnen er selber zu diesem einheimischen Herrscher über. Die Gesandtschaftsreise, deren Kosten die Familie zu tragen hatte, sollte mit dazu dienen, die literarische und höfische Ausbildung des jungen Mannes zu vollenden, der in den geistlichen Stand nur um der politischen Laufbahn willen eingetreten war. So völlig verweltlicht, sozusagen zurückverwandelt in ihre römische Ausgangsform, war die katholische Kirche damals im Lande des Papstes. Ein Rest von altrömischer Tradition war wohl auch im Spiele, wenn Liutprand die erste Probe seines literarischen Talents mit dem Bericht über jene Gesandtschaft ablegte. Derartige Berichte hatten einst bei der bodenständigen Entwicklung der politischen Autobiographie in der römischen Republik eine beträchtliche Rolle gespielt[11]), und für das Hochmittelalter hat man in oberitalienischen und deutschen Kommunen offizielle Aufzeichnungen von leitenden Beamten als eine Quelle von Denkwürdigkeiten nachgewiesen, die ein ausgesprochenes Selbstgefühl der Verfasser im Gegensatz zu der üblichen geist-

[10]) Ebenda II, 14; IV, 26. Vgl. Relatio de legatione 22, wo es witzig heißt, in Sachsen sei auf einer Synode beschlossen, daß es ehrenvoller sei, mit dem Schwert zu kämpfen als mit der Feder.

[11]) Vgl. Band I, 239 ff.

lichen Demutshaltung zeigen[12]), ein ähnlicher mittelalterlicher Anfang der Autobiographie wie die Tatenberichte der Äbte und Bischöfe, die wir schon mehrfach berührten[13]). Von hier aus gesehen, möchte Liutprands Antapodosis als ein Zeugnis dafür gelten, daß „aus dem amtlichen Rechenschaftsbericht unter günstigen Umständen eine persönlich gefärbte Geschichtsdarstellung von weitestem Umfang hervorwachsen" konnte[14]). Indes dürfte hier wieder einer der Fälle vorliegen, in denen die Vorstellung von organischem Wachstum oder von linearer Kontinuität der Entwicklung sich als unzureichend erweist. Liutprand selber gibt uns Aufklärung über den Vorgang. An die Spitze des Werks, an dem er alsbald nach seinem Abfall von Berengar (955) zu schreiben begann (958), hat er ein persönliches Vorwort gestellt, das an einen spanischen Bischof, namens Recemund, gerichtet ist und ihm, dem das ganze Werk gewidmet ist, den Dank des Verfassers für die Anregung zu demselben ausspricht. Die Anregung bestand darin, daß

„ich die Taten der Kaiser und Könige von ganz Europa, als einer der sie nicht durch zweifelhaftes Hörensagen, sondern durch eigene Anschauung kennt, beschreiben sollte[15])."

Wir haben auf dieses Zeugnis schon einmal hingewiesen[16]), weil uns hier der uns geläufige, aber, wie es scheint, im Mittelalter sonst nicht feststellbare Begriff von Europa als einer politischen Einheit entgegentritt. Unter „ganz Europa" verstand Liutprand dabei, wie er in dem Plan der Schrift angibt, Deutschland, das Königreich Italien und den päpstlichen Kirchenstaat zusammen mit dem byzantinischen Reich und dazu auch Bulgarien[17]). Offenbar war dies die Anschauung seines Inspirators Recemund. Dem spanischen Bischof, der, obwohl Christ, als Gesandter des Khalifen von Cordova, Abd el Rachmann III., an den Hof des deutschen Königs Otto I. gekommen war — dort traf Liutprand nach seiner Flucht aus Italien mit ihm zusammen (956) —, stand es als einem Vertreter der islamischen Welt wohl an, das katholische Abendland mit Ostrom zusammen so als ein historisch-politisches Ganzes unter dem Namen Europa aufzufassen. Liutprand aber war, wie sein Werk zeigt, dieser Auffassung nicht gewachsen. Er begnügte sich, was den Inhalt betrifft, mit der Be-

[12]) W. Erben a. a. O. S. 16.

[13]) Vgl. oben S. 374 ff. (Gregor von Tours) u. S. 505 ff. (Thietmar v. Merseburg).

[14]) W. Erben a. a. O.

[15]) Antapodosis I, 1.

[16]) Vgl. oben (Einleitung), S. 49.

[17]) Antapodosis I, 5.

handlung der Ereignisse in Deutschland und Oberitalien, abgesehen von dem Bericht über seine Konstantinopeler Gesandtschaft, mit dem das Werk abbricht. Und für die Art der Behandlung dieses begrenzten historischen Stoffs ist die im Titel ausgesprochene Tendenz maßgebend, die sich in bösen Invektiven gegen seine einstigen Gönner und in schmeichlerischen Lobreden auf den deutschen König äußert, in dessen Dienst er während der Arbeit an dem Buche trat (um 960) und der ihn dann für seine Dienste mit dem Bistum Cremona belohnt hat (962).

Die Stärke des amüsanten Literaten war und blieb die realistische Zeichnung der ihm wohlbekannten Persönlichkeiten und Zustände in der höfischen Gesellschaft seiner lombardischen Heimat, für deren dunkle Seiten ihm der Haß das Auge und die Skandalsucht die Ohren öffnete. Burckhardt beginnt in dem Kapitel über die Entwicklung des auf sich gestellten Individuums, bei der Italien den nordischen Ländern voranging, eine Aufzählung der mittelalterlichen Vorboten dieser Entwicklung mit dem „Kreis kräftiger Frevler des 10. Jahrhunderts, welchen Liutprand schildert[18])." Der Lästerer konnte doch auch harmlos von seinen Erlebnissen erzählen. Der Gesandtschaftsbericht, der sein literarisches Debut war, ist eine einfache, von Sehenswürdigkeiten handelnde Reiseschilderung, in der ein empfänglicher junger Mensch zu uns spricht, der zum erstenmal aus der Provinz in die Weltstadt kam. Liutprand erzählt ausführlich von den Wunderdingen, die er im Palast des byzantinischen Kaisers bei einer Audienz und dann beim Festmahl zu sehen bekam: dem Pomp, dem Hofritual und vor allem den mechanischen Vorrichtungen, die dazu dienen sollten, den Eindruck der kaiserlichen Majestät zu steigern, künstlichen Löwen, die brüllen konnten, Vögeln aus Erz, die singen konnten usf. „Mich aber" fügt er hinzu, „ergriff weder Furcht noch Staunen, da ich mich nach all dem vorher erkundigt hatte[19])". Zwanzig Jahre später (968/9) ist er noch einmal nach Konstantinopel gekommen, als Gesandter Kaiser Ottos, mit einem großen Gefolge, um für den deutschen Thronfolger eine echte kaiserlich-römische, d. h. „in Purpur geborene" Prinzessin zur Braut zu gewinnen. Aus dem Bericht über diese Gesandtschaft, der wiederum hauptsächlich von den äußeren Verhältnissen handelt, kann man sehen, zu welcher Bosheit er fähig war. Die Mission hatte keinen Erfolg, er persönlich fühlte sich zurückgesetzt und wie ein Spion behandelt; er rächte sich dafür durch seine Berichterstattung. Da beschreibt er z. B. die Pfingstprozession, wo er mit angesehen hatte, wie das

[18]) Burckhardt, Abschnitt II, Kap. 1, Anfang.

[19]) Antapodosis VI, 5.

Volk dem Kaiser als dem heiligen Weltbeherrscher zujubelte, und fährt dann fort:

„Wie viel passender wäre es gewesen, wenn sie so gesungen hätten: ‚Du ausgebrannte Kohle komm, *melle*, schleichend wie ein altes Weib, häßlich wie ein Waldteufel, du Tölpel, du Schmutzfinke, du ziegenfüßiger, gehörnter Halbmensch, du borstiger, störrischer, bäurischer Barbar, du unverschämter, zottiger, widerspenstiger Kappadocier!"

Entsprechend ist das Porträt, das er von dem Kaiser Nikephoros Phokas zeichnet:

„Ein Mensch von ganz abenteuerlichem Aussehen, pygmäenhaft, mit dickem Kopfe und kleinen Augen wie ein Maulwurf, entstellt durch einen kurzen, breiten, dichten, halbgrauen Bart, garstig durch einen zollangen Hals. Sein langes, dichtes Haar gibt ihm das Ansehen eines Schweines, an Gesichtsfarbe gleicht er den Äthiopen; er ist so einer, dem um die Mitte der Nacht du nicht zu begegnen verlangtest. Dazu hat er einen aufgedunsenen Bauch, magere Lenden, Schenkel, die für seine kleine Statur unmäßig lang sind, kurze Beine und verhältnismäßige Fersen und Füße. Er war angetan mit einem kostbaren Prachtkleid, das aber übermäßig alt, und vom langen Gebrauch übelriechend und verblichen war, und mit sikyonischen Schuhen. Unverschämt im Reden, arglistig von Gemüt, ist er mit Lügen und falschen Eiden ein Ulysses. Immer seid Ihr, meine Herren und Kaiser, mir schöner erschienen; wie viel schöner aber jetzt . . .[20])."

Wie grob diese Karikatur sowohl wie die Schmeichelei auch nach dem eigenen Maßstab der mittelalterlichen höfischen Gesellschaft war, das sieht man, wenn man die gewiß nicht arglosen Herrscherporträts danebenhält, die sich in der byzantinischen Memoirenliteratur finden. Auf das Hauptwerk dieser Art, die „Chronographia" (d.h. Beschreibung der eigenen Zeit) des Michael Psellos, ein Meisterwerk, das im folgenden Jahrhundert erschien (um 1060), werden wir später zurückkommen. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist uns Liutprands Pamphlet gerade wegen seiner Gröblichkeit wichtig. Es zeigt uns, in welchem Ton man am deutschen Kaiserhof über den römischen Kosmokrator, der den Kaisertitel für sich allein in Anspruch nahm, spotten durfte. Diese Karikatur kann uns auf das satirische Selbstporträt vorbereiten, das Bischof Rather in eben jener Zeit an Kaiser Otto sandte.

Liutprand hat sich selber trotz seiner Selbstgefälligkeit und Federgewandtheit nicht porträtiert. Er läßt nur gelegentlich durch einen Dritten, wie das die Regeln der Rhetorik erlauben, seine Vorzüge rühmen, seine „Charakterfestigkeit und seinen Witz" sowie seine Kunst der Rede oder auch seine schöne Erscheinung[21]). Was er in direkter Form über sich und seinen Lebensgang mitteilt, hat seinen Ort, wie herkömmlich, in der

[20]) Relatio de legatione Constantinop., 10 und 3.

[21]) Z. B. Antapodosis III, 22, 45; IV, 1 u. a.

Vorrede[22]). Aber die leidenschaftliche Stellungnahme zu den Personen und Ereignissen, die seiner Erzählung die subjektive Färbung gibt, sowie die ungenierte Art, mit der er sein Wissen und Können bei jeder Gelegenheit zur Schau stellt, bringen es mit sich, daß uns in seinen Schriften seine individuelle Persönlichkeit unmittelbar entgegentritt, ja sich uns aufdrängt. Dieser Gesamteindruck ist eindeutig und klar, obwohl die einzelnen hervorstechenden Charakterzüge, wenn man sie zusammenstellt, sich nicht zu einem einheitlichen Bilde zusammenfügen, sondern in entgegengesetzte Eigenschaften oder Verhaltungsweisen auseinanderfallen. Wie der letzte Herausgeber von Liutprands Schriften es zusammenfaßt:

„Starre Frömmelei steht neben größter Leichtfertigkeit, selbstbewußter freier Sinn neben unterwürfiger Schmeichelei, ehrliches Streben nach gerechtem Urteil wird zu racheerfüllter Vergeltung, trotz ernsten Suchens der Wahrheit schleicht sich eine naive Leichtgläubigkeit ein[23])."

Diese Gegensätze stören uns bei Liutprand nicht und taten auch der wirkungskräftigen Einheit seiner Person keinen Abbruch. Er hat sich vielmehr im Dienste Kaiser Ottos als Diplomat und Publizist z. B. bei der gewaltsamen Absetzung des Papstes Johann XII. und als Bischof z. B. bei dem heiklen Geschäft des Erwerbs von Reliquien sehr tüchtig erwiesen. So wenig hatte dieser weltlich gesonnene Kirchenfürst, den man wegen seines antiken Zitatenreichtums und der griechischen Brocken, die er anzubringen liebt, mit den „Humanisten der Renaissance" zusammengestellt hat[24]), das Vermögen oder auch nur das Bedürfnis, eine in sich geschlossene Persönlichkeit zu sein, die ihren Mittelpunkt in sich selber hätte.

Anders *Rather*. Bei ihm traten die Gegensätze, die wir dank unserer Forderung der Einstimmigkeit der Persönlichkeit mit sich selbst, als Widersprüche empfinden, während sie in der mittelalterlichen Gemengelage normalerweise gar nicht einander stoßen, in ihrer Gegensätzlichkeit ans Licht, weil er, ein Mann von anderem geistigen Format als Liutprand, sein eigenes Verhalten und Wesen zum Gegenstand der Betrachtung gemacht hat. Das geschah in besonderen Schriften verschiedener Art: öffentlichen Briefen, moralischen Traktaten und Streitschriften, wozu noch die Form der Vorrede zu einer Sammlung seiner Pamphlete, die Beichte und das literarische Porträt kommen, und er tat das mit vollem Bewußtsein über sein Tun. Er bezog seine literarische Tätigkeit gleichermaßen auf seine Zeit wie auf seine Person. Als Zeitgeschichte, „Chronographia" — er

[22]) Ebenda III, 1. IV, 1. VI, 1.

[23]) Josef Becker, Die Werke Liutprands v. Cremona, MGH SS p. XV.

[24]) Vgl. Ebert III, 427. v. Ottenthal a. a. O. (oben S. 367), S. 13 f.

liebte wie Liutprand die modischen griechischen Titel —, bezeichnete er den Inbegriff dieser seiner Schriften[25]), aber das hatte bei ihm, der sich von der weltlichen Politik tunlichst — d. h. soweit das damals für einen so hohen Würdenträger wie einen Bischof möglich war — fernhielt, den recht anderen Sinn, daß er darin „das Leben seiner Zeitgenossen behandelte", nämlich der Kritik unterworfen und verurteilt habe. Und was seine eigene Person betrifft, so hat er von dieser Sittenkritik, die die Absicht seiner „Chronographia" war, ausdrücklich erklärt, daß sie auf „ihn selbst und alle, die so lebten wie er" gemünzt sei[26]).

Aber so klar hier die autobiographische Richtung der Schriftstellerei ist, so dunkel und, wenn wir recht sehen, spezifisch mittelalterlich ist die geistig-sittliche Haltung dieser persönlichen Schriften. Während in der Regel, wie auch Liutprands Beispiel zeigte, historische Persönlichkeiten, die uns eine Autobiographie hinterlassen haben, uns dadurch, mögen sie auch noch so viel verschönern oder verschleiern, im Ganzen vertrauter sind als andere Menschen ihrer Zeit, scheinen Rathers Selbstdarstellungen dazu bestimmt zu sein, ihn noch undurchsichtiger zu machen, als es die Menschen jener entlegenen Zeit schon ohnehin für uns sind. Absichtlich erschwerte er, scheint es, seinen Lesern und auch uns — denn er schrieb nicht bloß für den Tag, sondern für die Nachwelt — den Zugang zu ihm, und dies dadurch, daß er sein Gesicht, statt es zu verschönern, verzerrte bis zur Grimasse. Er treibt die geistliche Selbsterniedrigung bis zum Äußersten. Diese uns befremdende Attitude gehörte zwar im christlichen Mittelalter sozusagen zur guten Sitte, wie wir das zur Genüge gesehen haben, aber wir bekamen doch auch Beispiele für einen rein konventionellen Gebrauch der üblichen Demutsformeln[27]), gegen die sich das wahre Selbstgefühl auch einmal ausdrücklich wehrte[28]). Rather dagegen scheint sie bitter ernst zu nehmen und gefällt sich in dieser Attitude; an jener Stelle, wo er sich über seine Schriftstellerei ausspricht und die sittenrichterliche Absicht seiner „Chronographia" hervorkehrt, fährt er fort:

„Dort malträtiert er zuerst und zuletzt und in der Mitte sich selbst und alle, die ein Leben führen wie er; unablässig schlägt er seine Zähne in sie ein[29])."

[25]) Rather, Qualitatis conjectura cujusdam, 2; *M* 525 A und Itinerarium ejusdem Romam euntis *M*. col. 590 B, sowie in F. Weigles Ausgabe der Briefe Rathers, in MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit, I (1949) S. 146, Brief 26. Nach Weigles ansprechender Vermutung (ebenda S. 146, Anm. 4) ist mit der chronographia die ganze Schriftstellerei Rathers gemeint und nicht eine einzelne, verlorengegangene Schrift von ihm, wie die Herausgeber von R's. Werken meinten (*M* Anm. 829).

[26]) Qual. conj. 2.

[27]) Vgl. oben S. 507 (Abt Folkuin).

[28]) Vgl. oben S. 393 (Presbyter Aldred).

[29]) ib. 2: ... rodit seipsum et omnes suopte more viventes, genuinum in eis figere non desinit dentem ...

Und weiterhin bucht er ein feindseliges Urteil über seine Schriften, das mit der Verhöhnung seiner „Beichte" beginnt und mit dem allgemeinen Verdikt endet:

„Aber es gibt auch sonst kein Buch von ihm, keine Predigt, keine Historie, überhaupt nichts, was er jemals für die Nachwelt geschrieben hat, das nicht, wenn man es richtig versteht, seine Bosheit an den Tag brächte[30])."

Es ist klar, daß diese vernichtende Kritik durch die Art, wie der Betroffene sie vor aller Öffentlichkeit vorbringt, in ihr Gegenteil verkehrt wird. Rather war ein Satiriker und fühlte sich als ein solcher, in seiner gegen seine Zeitgenossen gerichteten Sittenkritik sowohl wie in der Haltung, die er sich selbst gegenüber einnahm; wir werden noch sehen, wie er sich dafür auf die klassischen Vertreter dieser antiken Literaturgattung und der verwandten Komödien-Dichtung berief. Aber dieser Satiriker lebte in einem Zeitalter unerschütterlich festen Glaubens, war selber ein Mönch und als solcher ergriffen von der ethisch-religiösen Reformbewegung, die seit Beginn des 10. Jahrhunderts durch die katholische Christenheit ging, vornehmlich von Cluny in Burgund, aber auch von einem lothringischen Kloster (Brogne) aus. An seiner methodisch geübten Selbsterniedrigung war mindestens ebensosehr wie seine satirische Ader sein aufgestörtes Gewissen beteiligt, das ihn die Selbstsicherheit als die größte Gefahr für den sündigen Menschen empfinden oder vielmehr ansehen ließ. Er sah es so an mit den Augen Papst Gregors des Großen. Dieser maßgebende Pastoraltheologe hatte es in einer seiner wirksamsten Schriften, dem Traktat über die Seelsorge, den Geistlichen eingeschärft, daß „Sicherheit gern die Mutter der Fahrlässigkeit ist":

„Bedenke, daß du wegen deiner Sünden nicht sicher sein darfst, bis du sie an deinem letzten Tage nicht mehr beweinen kannst. Bis dieser Tag kommt, mußt du wegen der Sünde immer zagen und zittern . . . [31])."

Rather suchte diese Anweisung zu befolgen, indem er nach dem Vorbild des Apostels Paulus „sich seiner Schwachheiten zu rühmen" unternahm. Das, was wir hier beisammen finden: die geflissentliche Bekundung der christlichen Demut und die komödienartige Schaustellung des eigenen sittenrichterlichen Tuns: das ist ein Gegensatz heterogener, für unser Gefühl unvereinbarer Tendenzen, der tiefer liegt als die Inkohärenz eines mittelalterlichen Menschen, die uns bei Liutprand auffiel. Das Problem, vor das uns Rathers Schriften stellen, ist damit angezeigt.

[30]) ib. 8: nullus praeterea liber, nullus sermo, nulla ipsius historia, nil postremo est quod posteritati legendum dictaverit unquam, quod ejus non accuset, si bene intelligatur, malitiam.

[31]) Gregor I., Cura Pastoralis, Teil IV. Dazu ep. VII, 25 (an Gregoria, die Kammerfrau der oströmischen Kaiserin).

Man muß, um diesen mühselig zu lesenden Schriften ein menschliches Interesse entgegenzubringen und sie nicht als bizarre Antiquitäten abzutun, sich der bedeutenden geschichtlichen Bezüge versichern, in denen Rathers Leben und Streben verlief. Er hatte den Mönchsstand nicht frei gewählt, sondern war, aus einer adligen, aber armen und einflußlosen Familie stammend, „als kleines Kind Gott zum Opfer dargebracht worden", wie er selbst mit einer feststehenden Formel den Akt der „Oblation" beschreibt[32]), der unserm religiösen Gefühl widerstrebt, aber im Mittelalter als etwas Gottgefälliges üblich war; in der von Benedikt von Nursia zusammengestellten Mönchsregel handelt ein besonderes Kapitel „von den Söhnen der Vornehmen und der Armen, die Gott dargebracht werden"; auch von anderen mittelalterlichen Autobiographen, von Guibert von Nogent und auch von Seuse werden wir von ihrer Oblation erzählt bekommen. Rather hat dann, wie er weiter berichtet, das Mönchsgelübde in seinem „reifen, durch das Gesetz dafür bestimmten Alter" feierlich bestätigt und ist in dem Kloster, in dem er von Kindesbeinen an lebte — Laubach; französisch: Lobbes —, ununterbrochen bis in die Mitte seiner zwanziger Jahre geblieben; er dankte dieser langen stillen Zeit seine ungewöhnlich große Belesenheit in der altchristlichen und auch in der klassischen Literatur, die dank Karls des Großen Organisation der gelehrten Bildung in dem Kloster zur Hand war. Aber dann kam die entscheidende Wendung, die dahin führte, daß der lothringische Mönch Bischof von Verona wurde.

Diese Wendung seines Lebens wurde durch die politischen Ereignisse herbeigeführt. Von Haus aus hatte Rather keine Aussicht, ein kirchlicher Würdenträger zu werden, da in jener Zeit der Hochblüte des Feudalismus die großen, miteinander verschwägerten Adelsgeschlechter, die ihrem königlichen Lehnsherrn die politische Macht aus den Händen zu winden suchten, auch über die Abteien und Bistümer im Lande im Eigeninteresse der Familie so selbstherrlich wie möglich verfügten. Ein Beispiel für viele: einer der mächtigsten Vasallen des Königs von Frankreich ließ im Jahre 925 seinen fünfjährigen Sohn zum Erzbischof von Reims und damit zum Primas der französischen Kirche wählen. Rather kam nur durch einen Zufall empor, der ihn in das Gefolge eines der hochadeligen Prälaten brachte: mit diesem zusammen wurde er von den Wogen des politischen Lebens ergriffen und emporgetragen.

Lothringen, das künstlich abgegrenzte Land zwischen Deutschland und Frankreich, das bei der Teilung von Karls des Großen Reich (843) gebildet worden war, um die Ansprüche seiner erbberechtigten Enkel

[32]) Ratherii Confessio, 11, *M* 399 C.

gleichmäßig zu befriedigen, und das dann zum Zankapfel zwischen den beiden angrenzenden Königreichen wurde, war im Jahre 925 von dem deutschen König Heinrich I., dem Stammherrn der neuen, mächtig aufsteigenden sächsischen Dynastie, zurückerobert worden. Das Lütticher Bistum, zu dem die Abtei Laubach gehörte, war damals seit einigen Jahren vakant. Der Hauptanwärter, Hilduin mit Namen, stammte aus dem lothringischen Hochadel, der sich mit Waffengewalt gegen die deutsche Oberherrschaft gewehrt hatte. Nach Heinrichs Sieg hatte er keine Aussicht mehr auf den Bischofssitz. Aber er hatte einen mächtigen Vetter, dessen Stern im Aufsteigen begriffen war: Herzog Hugo von Arles (seit 908), der bereits halb Burgund erobert hatte, erlangte eben damals (926) die heißumstrittene Königskrone von Italien, das nach der Auflösung des karolingischen Reiches zu einem herrscherlosen Raume, einer Beute für Eroberer geworden war. Hugo hat sich 20 Jahre lang als König in Oberitalien zu behaupten vermocht, bis er von Berengar von Ivrea, jenem anderen Machthaber, der zu dem einheimischen italienischen Hochadel gehörte, verdrängt wurde. Mißtrauisch nach Despotenart, liebte König Hugo es, wichtige Posten mit seinen Verwandten zu bekleiden. Zu ihm begab sich Hilduin und mit ihm ging Rather über die Alpen. Hilduin wurde zum Nachfolger des Erzbischofs von Mailand ausersehen, dessen Ableben man erwartete; inzwischen wurde er mit der Verwaltung des Bistums Verona betraut, das wegen seiner Lage an der Heerstraße von Deutschland nach Italien politisch besonders wichtig war. Es dauerte 5 Jahre, bis Mailand für Hilduin frei wurde. Nun wurde Rather an seiner Stelle Bischof von Verona (931): — im Schatten des Königs, der einer der „kräftigen Frevler" war, die Liutprand in seiner Zeitgeschichte verewigt hat: furchteinflößend und die Furcht zum Regierungsprinzip erhebend[33]), „ebenso hintertrieben wie kühn", hart bis zur Grausamkeit in der Verfolgung seiner Ziele, habgierig und üppig, berüchtigt wegen der drei Konkubinen, die er auf einmal hatte, dabei ausgesprochen fromm und „auf das Wohl der Kirche bedacht" in der Erwartung jenseitigen Lohns und ein „Gönner der Kleriker und Gelehrten[34])". Von ihm wurde Rather, wie Liutprand berichtet, „wegen seines Mönchsstandes und seiner Bewandertheit in den sieben freien Künsten" für würdig des Bischofssitzes befunden[35]).

In dieser Weise begann die weltliche Laufbahn des Mönches, die so wechselvoll, in einem mehrmals wiederholten Wechsel von Aufstieg und

[33]) Liutprand, Antapodosis III, 41: parebat finis regis timor.

[34]) ib. III, 18—19; IV, 14.

[35]) ib. III, 11; ob religionem et septem liberalium artium peritiam.

Sturz, großen Hoffnungen und noch größeren Enttäuschungen verlaufen sollte, wie es selbst in jener gewalttätigen Zeit etwas Ungewöhnliches war. Der erste Sturz erfolgte schon nach knapp 3 Jahren, wiederum infolge der politischen Machenschaften. Die Veroneser mit dem Markgrafen Milo an der Spitze suchten sich von dem Gewaltherrscher zu befreien und riefen einen deutschen Fürsten, Herzog Arnulf von Bayern, gegen ihn ins Land (934). Die Erhebung mißlang; Rather, der von vornherein wegen der Übergriffe des Königs auf das Kirchengut mit ihm in Konflikt geraten war, stand im Verdacht, die Konspiration mit angestiftet zu haben; er wurde von dem Siegreichen kurzerhand abgesetzt und ins Gefängnis geworfen. Erst nach fünf Jahren (939) gelang es ihm, über die Alpen zu entkommen.

Der Kampf um die Wiedererlangung des Bistums hat Rather nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Er hat das Ziel auch schließlich erreicht: nach über 20 Jahren wurde er in Verona wieder eingesetzt (961), nunmehr durch einen Herrscher anderen Kalibers, den deutschen König Otto I., der das langobardische Reich wieder lehnspflichtig gemacht hatte. Unter dem Schutz des Königs, der alsbald zum Kaiser gekrönt wurde, hat sich Rather verhältnismäßig lange, sieben Jahre lang, in seiner Stellung behauptet, bis es dann doch wieder zu seiner Absetzung kam, diesmal durch ein förmliches Volksgericht, das der Markgraf von Verona, der Vertreter des kaiserlichen Oberlehnsherrn herbeigeführt hatte (968). Vordem, zu der Zeit von König Hugos Sturz, hatte er schon einmal vorübergehend das Bistum wiedererlangt (946—48), aber in einer solchen Zwangslage — abhängig von dem Markgrafen und offen befehdet von seinen eigenen Klerikern —, daß er diese zwei Jahre geradezu als ein „Martyrium" bezeichnet hat[36]); die Bischofsherrlichkeit endete mit seiner Flucht aus Verona. Einige Jahre nach dieser Katastrophe war er in höchst ehrenvoller Weise in seiner lothringischen Heimat zum Bischof von Lüttich erhoben worden, aber auch diese Herrlichkeit dauerte keine zwei Jahre (953—55); die Führer des einheimischen Hochadels erzwangen seine Absetzung.

Ebenso bezeichnend wie dieses regelmäßige, viermal sich wiederholende Scheitern ist doch der zähe Wille, der trotzdem und trotz innerer Widerstände, die durch seine mönchischen Skrupel kamen, nicht nachgab, sondern durch Jahrzehnte hin und bis zum Greisenalter an dem Ziel festhielt. Er selber stellte das in den öffentlichen Anklagen, die er gegen „sich und seinesgleichen" richtete, als bloße Ambition oder „weltliche Eitelkeit" hin, die „die Wurzel alles Übels" wäre. Aber ihn bewegten dabei überpersönliche Ziele, die der religiösen Reformbewegung jener Zeit entsprachen.

[36]) Epistel 5 (an Papst Agapet, 951), *M* 660, bei Weigle a. a. O. Brief 7, S. 37.

Das trat in seinem letzten Episkopat hervor, wo er eine Zeitlang freie Hand hatte. Damals hat er die ihn leitenden Gedanken in seinen Festtagspredigten sowohl wie in öffentlichen Briefen[37]) und dann in einem Erlaß[38]) behandelt, den er mit einer Widmung an „alle seine Nachfolger" versah. Vier Punkte hob er vor allem hervor. Er wollte die Autorität der Bischöfe wiederhergestellt wissen sowohl innerhalb der Kirche als gegenüber der weltlichen Gewalt, also im Sinne der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. So wurde er nicht müde, von der heiligen Würde des bischöflichen Amtes zu sprechen, zugleich aber auch von den sittlich-religiösen Anforderungen, die an den Verwalter des heiligen Amtes gestellt sind: wir Menschen, so mahnt er, vermögen sie kaum voll zu erfüllen. Sodann: er bekämpfte die horrende Unbildung der Kleriker: viele von ihnen konnten, wie er bei seinen Visitationen feststellte, nicht einmal das Glaubensbekenntnis hersagen. Naive anthropomorphe Gottesvorstellungen gingen damit Hand in Hand. In einer seiner Predigten ergriff er die Gelegenheit, sich dagegen zu wenden; die Priester stellten sich, so spottet er da, Gott vor

„wie einen großen König, auf einem goldenen Thron sitzend, umgeben von der Heerschar der Engel, die eine Art Menschen mit Flügeln und weißen Gewändern wären, wie man sie auf Wandgemälden sieht[39])."

Diese Predigt zog ihm eine Anklage wegen Ketzerei zu. Die Veroneser Geistlichen standen mit derartigen Vorstellungen nicht allein da. Von Rathers heimischen Kloster Laubach wird berichtet, daß die Mönche „in der Kirche Gottestauben, d. h. die Gnade des heiligen Geistes, verkauften", wodurch, wie der Chronist hinzufügt, „das Gotteshaus zu einer Räuberhöhle gemacht wurde[40])".

In der Reform der verwilderten Sitten stand die alte Forderung des Zölibats der Geistlichen voran: Rather suchte sie, auf einen Synodalbeschluß gestützt, durchzuführen. Seine Schriften sind voll von Klagen über die mulierositas, die Beweibung der Kleriker, wie er es nannte, die derart zur Gewohnheit geworden war, daß sogar in manchen Klöstern die Mönche mit Weib und Kind haushielten. Die Versuche zu einer Reform waren nicht ungefährlich. In Laubach wurde ein Abt, der zur Her-

[37]) Vgl. vor allem De contemptu canonum, an Bischof Hugo v. Parma (Kanzler Ottos und Papst-Kandidat), Anno 963, *M* 486 ff.; bei Weigle Brief 16, S. 72—96, und Itinerarium ejusdem Romam euntis, an die Kleriker seiner Diözese, Dez. 966, *M* 579 ff. bei Weigle Brief 26, S. 137—152.

[38]) Das sog. Judicatum (967), *M* 470 f.

[39]) Rather, Sermo de quadragesima II, 29—30 (um 963).

[40]) Gesta abbatum Gemblacensium II, in Specif. Acher. p. 763, cf. Rather, Confessio 23, *M* 415 C und 411, Anm. 544.

stellung der Disziplin hingesandt worden war, des Nachts von drei jungen, adelsstolzen Mönchen aus dem Dormitorium fortgeschleppt, auf den Tod geprügelt, Augen und Zunge ihm ausgerissen und er in diesem Zustand auf ein Schiff gesetzt, damit er zurückfahre, woher er gekommen[41]). Rather war, als das geschah (957), Abt in dem benachbarten Kloster Aulne.

Als Bischof von Verona griff er aber die Aufgabe, die Mißstände zu beseitigen, nicht bloß vom sittlich-religiösen Ende an, sondern auch an der ökonomischen Wurzel. Er suchte eine gerechtere Verteilung der Güter und Einkünfte der Kirche, an denen die vornehmen Domherren herkömmlicher Weise den Löwenanteil hatten, zugunsten des niederen Klerus durchzuführen, geleitet von dem Apostelwort: „Ein jeglicher wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit." (1. Kor. 3,8). Das bedeutete einen Vorstoß gegen die feudale Gesellschaftsordnung, die damals auch in der Kirche Boden gewann. Das war der Hauptgrund dafür, daß er auch zuletzt noch scheiterte.

Ein Mönch, den solche Bestrebungen bewegten, konnte sich ohne den Verdacht eitlen Ehrgeizes zu dem Amt hingetrieben finden, das es ihm ermöglichte, sie durchzuführen. Sie waren nichts Abseitiges, sondern lagen in der Richtung der Entwicklung, die die Organisation der katholischen Kirche in der nahen Zukunft nahm. Es ist mit Recht erklärt worden, daß Rather „auf dem Wege war, den ein Jahrhundert später Papst Gregor VII. in triumphaler Weise verfolgt hat[42])".

Der Höhenlage seiner kirchenpolitischen Bestrebungen entsprach die hohe Achtung, in der er bei seinen Zeitgenossen stand: nicht bloß wegen seiner gelehrten Bildung und schriftstellerischen Kunst, sondern auch wegen seiner mönchisch strengen Lebensführung[43]). Und vor allem spricht für ihn das tätige Interesse, das ihm am deutschen Königshof entgegengebracht wurde, von König Otto nicht nur, sondern auch von dessen Bruder und Kanzler Brun, der einer der besten Männer der Zeit war, auch von Ottos Söhnen und nicht zuletzt von der jungen stolzen Königin Adelheid, die mit 19 Jahren ihren ersten Gatten, den Sohn König Hugos,

[41]) Gesta abbatum etc. a. a. O. über Abt Erluin.

[42]) G. Pavani, Ratherius. Un vescovo belga in Italia nel secolo decimo, 1920, S. 164 ff.

[43]) Die zeitgenössischen Urteile über Rather bei Liutprand, in der Vita Brunonis von dem Kölner Kleriker Ruotger, MGH Scriptores IV, 252 ff., in Folkuins Chronik von Lobbes (Gesta abbatum Lobiensium) und in einem Brief des Lütticher Bischofs Herakles an Rather nach seiner endgültigen Absetzung (968), zusammengestellt bei G. Monticelli, Ratero, vescovo di Verona (Milano, 1938), S. 369 f und 293 f. Eine abschätzige Bemerkung über R.s Charakter findet sich einmal bei Folkuin, 28, ut erat mirae levitatis vir; dem gegenüber rühmte Herakles nicht bloß seine probitas und integritas, sondern bezeichnete ihn merkwürdigerweise auch als ein Muster von patientia.

verloren hatte und die dann in Pavia von dem deutschen König heimgeführt worden war (952).

Der König oder vielmehr jetzt: Kaiser — denn im Jahre 962 war das *Heilige Römische Reich Deutscher Nation* gegründet worden — hat ihn noch kurz bevor er in seine Absetzung willigte in seinen besonderen Schutz genommen. Gelegentlich einer prunkvoll festlichen Versammlung des Feudaladels und der Bischöfe zum Empfang des Kaisers bei seiner Fahrt nach Rom zur Krönung des Thronfolgers wurde Rather zum Lohn für seine Gastlichkeit ein förmliches kaiserliches „Privileg" ausgestellt (967), das nicht bloß die Einkünfte des Bistums aus Zöllen usw. sicherte, sondern auch die Unabhängigkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit von der weltlichen in weitgehendem Maße anerkannte. Darüber hinaus drohte der Kaiser schwere Strafen einem jedem an, der des Bischofs Autorität über Land und Leute zu schwächen versuchte oder gar gegen ihn zu rebellieren wagte. Dementsprechend heißt es am Schluß der Urkunde:

„Befreit von Ungemach möge er in Ruhe Gott dienen und die himmlische Milde auf Uns und Unsere Gemahlin und Unsern geliebtesten Sohn herabrufen."

Zu Anfang aber erklärt der Kaiser, daß es sein Wille sei, Rathers Lage zu erleichtern, weil er

„arm und aus der Fremde gekommen, allem Mangel ausgeliefert ohne die Hilfe von Gott und Uns, bereits vieles Ungemach erduldet hat[44])."

Man sieht, wie notorisch die schwierige Lage des einfachen Mönchs war, der, mittellos und ohne Familienanhang auf einen für die Söhne des Feudaladels reservierten Posten gestellt war.

Diese Urkunde, die auf Rathers Stellung in der großen politischen Welt einiges Licht wirft, gibt uns nun aber auch Aufschluß über die Richtung seiner autobiographischen Schriftstellerei. Durch die Privilegien, die der Kaiser ihm erteilte, wurde ihm ein Wunsch erfüllt, den er ein Jahr zuvor (966) in einer vornehmlich für Kaiser Otto bestimmten Schrift geäußert hatte, diese Schrift aber war — eben jenes bereits erwähnte literarische Porträt, in dem er sich in der Weise abschilderte, daß er die abschätzigen Urteile seiner Feinde über seinen Charakter und seine Schriften in karikaturhafter Übertreibung zusammenstellte, um dadurch den gegen ihn erhobenen Anklagen den Boden zu entziehen. Als eine satirische Apologie war diese Selbstdarstellung unmittelbar zu einem praktischen Zweck bestimmt, den er auch damit erreicht hat, aber sie war zugleich wie bei den antiken Rhetoren ein Prunkstück seiner Sprachkunst und mehr noch seines Witzes.

[44]) Privilegium, abgedruckt bei *M* 136, 599.

In dieser späten autobiographischen Schrift handelte der 75jährige auch von seinen Reformbestrebungen[45]), aber ohne sie in den Vordergrund zu rücken, wie wir es tun würden, vielmehr bringt er sie nur auf den üblen Effekt hin vor, den sie, falsch ausgelegt, für das Verhältnis seiner Kleriker zu ihm und allgemein für sein Ansehen in der Welt hatten. Er konnte so verfahren, ohne seinen guten Ruf, um den es ihm in dieser Apologie durchaus zu tun war, aufs Spiel zu setzen, weil er nicht zu befürchten brauchte, daß seine Leser seine Selbstbeschuldigungen für bare Münze nehmen würden. Sie kannten seine Persönlichkeit und er rechnete bei seiner Selbstdarstellung mit dieser Kenntnis: in dem Kontrast zwischen dem, was man von ihm wußte, und dem, was er über sich sagte oder andere über seine Person sagen ließ, lag der Witz. Aber dieses Spiel, das die Zeitgenossen belustigen mochte, ist den Fernstehenden, die die Spielregeln nicht kennen, schwer verständlich und nichts weniger als anziehend. Der Mensch, der sich in diesem Porträt abgebildet hat, steht nicht greifbar vor uns. Nach Rhetorenart auf den Eindruck berechnet, den er damit erzielen wollte, bleibt das Bild flächenhaft. Es fehlte hier zwar nicht wie in anderen Fällen[46]) die Distanz zur eigenen Person, denn er ging von dem Urteil der anderen über ihn aus, aber er wurde durch diesen kritischen Anblick nicht dazu gebracht, sich selber rund zu sehen und darzustellen. So erhalten wir hier ein förmliches Selbstbildnis, das trotz einer Fülle von individuellen Zügen nicht von der eigenen Mitte der Person aus entworfen ist. Wir fragen: besaß er eine solche das ganze Selbstbewußtsein organisierende Mitte etwa gar nicht in sich selbst? Dann hätten wir hier ein bedeutendes Beispiel für die eigentümliche Art der Individuation, die wir als die „morphologische" von der uns gewohnten „organischen" unterschieden und als typisch für das Mittelalter hinstellten[47]): wo der Einzelne nur „gestalthaft", in den Umrissen seiner Erscheinung und nicht im Organisationszentrum seines geistigen Lebens die Eigenart und Selbständigkeit zeigt, die ihn zu einer unverwechselbaren Persönlichkeit macht. Ein historisches Phänomen, bei dem zu verweilen sich verlohnt.

Das Problem, das hier vorliegt, wird deutlich, wenn wir die Schriften *über* Rather ins Auge fassen, die verhältnismäßig zahlreich sind. Obwohl keine geschichtliche Persönlichkeit ersten Ranges, hat er die Aufmerksamkeit der Forscher in zunehmendem Maße auf sich gezogen, seit im 18. Jahrhundert zwei gelehrte Benediktiner-Patres die erste Ausgabe der Werke

[45]) Qual. conj. 2, s. u. Kap. IV S. 630.

[46]) Vgl. oben S. 348 (Valerius).

[47]) Vgl. Einleitung, oben S. 22 f.

ihres Ordensgenossen veranstalteten[48]). Durch die Arbeiten dieser Forscher ist der bewegte Gang seines Lebens bis ins Einzelne klargestellt worden, aber seine Persönlichkeit selber ist so rätselhaft geblieben, wie sie es für jeden naiven Leser seiner Selbstdarstellung ist. Die zahlreichen Bilder von ihm, die wir von den modernen Historikern und Theologen vorgelegt bekommen, zeigen nicht bloß verschiedene Ansichten von ihm, sondern sind so gründlich verschieden, daß man über seinen Charakter im Unklaren bleibt, obwohl sie alle aus dem autobiographischen Material geschöpft sind und man ihm dabei gewisse ungute Charakterzüge, die er sich selber beizulegen liebte, wie Ambition, Unrast, Unliebenswürdigkeit, das Gegenteil von konziliantem Wesen usf. in nicht gerade kritischer Weise nachsagt. Diese Diskrepanz wäre kaum möglich, wenn seine Selbstdarstellungen den Weg zu einem wahren, die gestaltende Mitte berührenden Verständnis seiner Persönlichkeit geöffnet hätten.

Um nur zwei der besten modernen Bilder zusammenzustellen: Sein neuester Biograph, ein italienischer Historiker von Rang, findet einen „tragischen" Zwiespalt in ihm: „geboren für Kampf und Wagnis", war er doch und fühlte er sich durch sein Mönchsgelübde innerlich gebunden. „Der Gegensatz zwischen den Idealen, die ihm durch seine mönchische Erziehung unveräußerlich fest eingeprägt waren, und der auf ihn einstürmenden Wirklichkeit bildet die Grundlage seiner ganzen Existenz[49])." Daß er das Kloster zu Laubach zusammen mit Hilduin verließ, geschah aus „Ehrgeiz und leidenschaftlichem Hang zum Abenteuer". Zu seiner „Kriegerseele" kam hinzu — wie bei einem echten Helden, möchten wir sagen — ein „unbändiges Verlangen, emporzuragen vor den anderen". So strebte er nach dem Bischofsthron, weil das „die Position war, in der er am besten seine Persönlichkeit behaupten konnte". Es war dieser „Wille zur Aktion", was ihn an Verona fesselte[50]). Nachdem er einmal „den Reiz des Kampfes gekostet", im Kampf um sein Bistum „seine Kraft erprobt" und eine Zeitlang in der Welt „ein unabhängiges Leben geführt" hatte, konnte er sich nicht mehr in die klösterliche Ruhe und den mön-

[48]) Auf die Ausgabe durch die Brüder P. und H. Ballerini (1765), die den Werken eine ausführliche biographische Darstellung voranschickten, folgte zunächst, die grundlegende historiche Arbeit fortsetzend, eine zweibändige Biographie von Alb. Vogel, R. v. Verona und seine Zeit, Jena 1854. Ein Verzeichnis der seitdem erschienenen Literatur — über 20 Nummern — gab Giuseppe Monticelli in seiner 1938 erschienenen Biographie. Dazu kommen die Abhandlungen von F. Weigle, die in seiner 1949 in den MGH herausgekommenen Ausgabe der Briefe Rathers zusammengestellt sind.

[49]) G. Monticelli, a. a. O. p. 138, 298 (la tragedia del sposato), 76.

[50]) ib. 25, 313, 298, 225.

chischen Gehorsam finden, obwohl das Mönchtum „sein Lebensideal war und blieb". Zusammengefaßt:

„Ein Mönch, der bis zu seinem Tode nicht abließ, die jenseitigen ‚Wahrheiten zu predigen', gelang es ihm doch nicht, den Drang, zu leben, eine Rolle in der Welt zu spielen, selber zu überwinden[51])."

Hiernach erklärt sich das eigentümliche Schicksal Rathers aus dem allgemeinen des mittelalterlichen Menschen, das durch den Einbruch des Christentums und der asketischen Heiligkeit in die heroische Frühzeit bestimmt ist. Dadurch wurde die natürliche, auf die große Aktion gerichtete Kraft des jungen Aristokraten gebrochen und auf die priesterliche und literarische Betätigung abgelenkt. Von dieser heißt es demgemäß: „Es ist zwecklos, in ihr Kohärenz zu suchen[52])." Die Inkohärenz zeigt sich in dem Gegensatz zwischen Leben und Lehre. Das betrifft vornehmlich Rathers kirchenpolitisches Programm. So z. B. für den Hauptpunkt desselben, die Unabhängigkeit des geistlichen Standes von der weltlichen Macht, des sacerdotium vom regnum, die Rather mit all dem rhetorischen Pathos vertreten hat, das ihm zur Verfügung stand: er selber hatte doch das Lütticher Bistum König Ottos Bruder Brun und dann das von Verona geradezu dem König zu danken und er hat beide Bistümer auch ausdrücklich dem König gegenüber als „Almosen" bezeichnet, die er von ihm empfangen habe[53]).

Das andere Bild ist in dem hervorragenden Werk über die Kirchengeschichte Deutschlands zu finden, das wir schon einmal anführten[54]):

„Es gibt wenige Männer, bei denen ein einzelner Charakterzug so dominierte wie bei Rather: er war ein Genie der Reflexion. Er reflektierte über alles, sein Talent, seinen Ruhm, dann seinen Stil, dann seine literarische Methode, seinen Lebensgang, die Menschen, mit denen er in Berührung gekommen war.

Aber — wie es charakteristisch für diese Art von Mensch ist — er kam zu keiner klaren Summe seiner Betrachtungen. Er schwankte in seinem Urteil über die Menschen ... und über sich selbst ...

Der Mann, der über alles grübelte, konnte sich an nichts hingeben: ‚ich liebte niemanden und wurde von niemand geliebt[55])."

Hier bekommen wir die Erklärung, daß Rathers Geistesart „die Frucht der Klostererziehung" war, die unablässige Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung forderte. „Starke und klare Naturen mochten das ertragen; Rather verlor dabei die Unbefangenheit und den inneren Halt."

[51]) ib. 138, 144, 146, 167, 313.
[52]) ib. S. 334 f.
[53]) ib. S. 316 f.
[54]) Hauck, S. 284 ff.
[55]) Rather, Qualit. conj. 13, *M.* 541.

Diese „Haltlosigkeit" betrifft den Bischof sowohl wie den Schriftsteller:

„So resultatlos wie sein Nachdenken über das eigene Innere war sein Nachdenken über kirchliche Grundsätze und Einrichtungen. Dem alles Bedenkenden war das Vermögen verlorengegangen, seine Gedanken in Taten umzusetzen. Er blieb bis zu Ende, was er seiner Bildung nach war: ein katholischer Theolog, ein Mönch und Bischof: Abtötung des Fleisches und ununterbrochenes Bußgefühl galten ihm trotz seiner Bedenken gegen die asketische Lebensanschauung als das Höchste, was der Mensch erreichen kann und soll...

Dem Schriftsteller Rather mangelt Selbständigkeit und Größe der Gesamtanschauung, Klarheit der Darstellung, Ebenmaß des Stils. Er selbst war sich bewußt, wie wunderlich auseinandergezogen und verzerrt seine Perioden sind...

Aber — so schließt diese eindrucksvolle Skizze — wer eine scharfgeschnittene Individualität zu schätzen weiß, wird ihm sein Interesse nicht versagen. Er ist ein literarischer Charakterkopf, der seinesgleichen in diesem Jahrhundert nicht hat[56])."

In der Tat ist man geneigt, die innere Zerrissenheit, unter der Rather nach diesem „romantischen" wie nach jenem „heroischen" Bilde zu leiden hatte, positiv zu nehmen als Ausdruck seines individuellen Wesens, das sich selbst in seiner Eigenart zu verstehen suchte, und man möchte somit auf den Mönch des 10. Jahrhunderts ein Dichterwort aus dem 19. Jahrhundert anwenden[57]):

Ich bin kein ausgeklügelt Buch,
Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.

— wäre nicht diese Einsicht in das irrationale Wesen der Individualität dem mittelalterlichen Geist allzu fremd, und gelte nicht insbesondere für Rather, daß es die (als autoritativ geltenden) Bücher waren, aus denen sein Wissen von dem, was der Mensch ist und sein soll, stammte. Es ist uns hier nicht darum zu tun, herauszubekommen, was für ein Mensch Rather in Wirklichkeit war; dazu steht er uns nicht nahe genug. Aber Klarheit gewinnen möchten und können wir über seine Auffassung der eigenen Individualität, und die starke, beinahe bis zu philosophischer Energie gesteigerte Bewußtheit, auf die hin er als ein „Genie der Reflexion" bezeichnet wurde, läßt erwarten, daß wir dabei noch mehr gewinnen werden: nämlich Aufschluß über das Selbstverständnis des mittelalterlichen Menschen überhaupt und über die in diesem Zeitalter, an dessen Schwelle er für uns steht, vorherrschende Art der Individuation.

In diesem Sinne verfolgen wir die ungewöhnlich große Reihe von Selbstdarstellungen, die er in verschiedenen Zeiten seines langen Lebens veröffentlicht hat. Sie entsprechen jenen beiden modernen Bildern insofern, als sie nicht bloß von der mönchischen Gewohnheit der Selbst-

[56]) Hauck, S. 294 f.

[57]) Konrad Ferdinand Meyer in „Huttens letzte Tage".

zergrübelung, sondern auch von dem kämpferischen Willen zur Selbstbehauptung in Verteidigung und Angriff bestimmt sind, aus dem Wirkungszusammenhang des tätigen Lebens hervorgehend und in ihn eingreifend, ähnlich wie wir es bei der Selbstdarstellung der Dichter fanden, die innerhalb der ursprünglichen Kriegergesittung zu eben jener Zeit im germanischen Norden Europas hervortrat.

Rathers viele autobiographische Schriften sind uns alle, wenn auch in recht korrumpierter Form, erhalten, bis auf eine, mit dem Titel: Ein Konflikt, die er zuletzt noch, fast 80 Jahre alt, in Verona abfaßte, als er sich nach seiner Absetzung anschickte, in seine lothringische Heimat zurückzukehren, einem ehrenvollen Rufe des Bischofs von Lüttich folgend. Er betitelte sie so (conflictus duorum), „weil er darin sein Schwanken, ob er zurückkehren sollte oder nicht, dargelegt hatte[58])", aber die Wahl dieses Titels ist charakteristisch für seine ganze persönliche Schriftstellerei.

[58]) Folkuin a. a. O. 28.

ERSTES KAPITEL

Selbstdarstellung und Sittenkritik

Gleich seine erste Schrift, die zugleich sein theologisches Hauptwerk war, hat er als eine Selbstdarstellung bezeichnet, aber was er mit dieser Bezeichnung meinte, ist etwas recht anderes als der uns geläufige Begriff. Das zeigt wiederum schon der Titel. Er hat das umfangreiche, 6 „Bücher" umfassende Werk „Praeloquia" genannt, aber es ist keine Folge von Vorreden im Sinne der unscheinbaren Literaturform, deren mittelalterliche Tradition wir verfolgt haben[59]); es ist eine Einleitung nicht in ein beabsichtigtes Lehrbuch[60]), sondern in das sittlich-religiöse Leben, das der selbstverständliche Gegenstand aller wesentlichen Lehre war. So lautet ein Nebentitel des Werks „Agonisticum", Kampfbuch, gemäß der Rede vom Agon, die in der hagiographischen Literatur seit alters geläufig war[61]), wie er denn auch von dem hl. Valerius in seiner Autobiographie verwandt wurde; in Rathers Stil kann man diesen Titel mit Ausdrücken wiedergeben, die in den erbaulichen Lebensgeschichten der Barockzeit auftreten: geistliche Rüstkammer und Seelenapotheke. So erklärt er dem Leser die Absicht des Werks: „Es ruft dich auf und weist dich an zum Kampf", nämlich mit dem Teufel, und es „heilt dich mit wunderbarer Kunst von den Wunden, die der Feind dir beibringt[62])." Auf die literarische Gattung hin angesehen, ist es ein Moraltraktat, wie ihn damals die geistlichen Träger der Literatur zur Belehrung und Besserung der Christenmenschen zu verfassen liebten oder vielmehr zu kompilieren; denn die Schriftstellerei war in jenen Zeiten normalerweise reduziert auf das Zusammenstellen von Zitaten aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter oder späterer als autoritativ geltender Gotteslehrer[63]). Rather selbst erklärt ausdrücklich, daß er in seinem Buch „nichts Eigenes aus seinem eigenen Kopf vorgebracht" habe, sondern nur „Exzerpte aus der hl. Schrift" und den Werken der „modernen" Lehrer, wie er die Kirchenväter im Unterschied zu den in der Bibel vorliegenden Schriften der „Alten" (antiqui)

[59]) Vgl. oben S. 357 ff. — Rather nennt das Werk gelegentlich auch Praefationes.

[60]) In den Handbüchern wird das Werk irrtümlich so angesehen; dageg. Pavani a.a.O.

[61]) Vgl. oben S. 319 ff.

[62]) Im Titel der *Praeloquia* ist das *agonisticum* als die materia des Buchs bezeichnet, aber dann heißt es in dem Vorwort zu dem Buch: Quem autem ... si quis in aliquo sibi expertus fuerit utilem, mecum precor, ut vocitet *Agonisticum* sive medicinalem. Nempe et ad pugnam suasorium et ad medicinam utillimam invenire poterit, si ea quae continet, ut sunt, judicare velit. Nam ex uno latere te ad pugnam provocat, ex altera inflictas ab adversario plagas, fotu mirificae artis medetur et curat. Hinc fortem et robustum incitat ad proelium, illic fractum et enervem reformat ... *M.* 147 A.

[63]) Vgl. Gröber, S. 133.

nennt: „ihnen folgte ich durchweg, den von ihnen gebahnten Weg auf ihren Tritten begehend[64])." Er wollte durch diese Erklärung seiner Lehr- und Mahnschrift die Autorität verleihen, die ihm selber, wie er mit der gebotenen Bescheidenheit sagt, nicht zustehen würde[65]). Als etwas ihm Eigenes tritt doch in diesem Erstlingswerk sogleich die konkrete Anschauung des mannigfaltigen Lebens und dazu der satirische Zug des Sittenrichters hervor. Durch diese Anschauung ist die Anlage des Buchs bestimmt; das Thema bilden wie üblich die Gebote der christlichen Moral, aber er behandelte sie nicht schematisch, sondern, wie man treffend formuliert hat,

„vor seinem Auge stand die ganze bunte Mannigfaltigkeit der Bewohner einer italienischen Bischofsstadt: Edle und das Volk, Krieger und Kaufleute, Ärzte und Richter, Advokaten und Zeugen, Beamte und Hörige, Lehrer und Schüler, Reiche und Bettler und die Leute des Mittelstandes. Nach der Verschiedenheit des Standes und Berufs ermahnt er sie zu dem, was ihnen als Christen geziemt[66])."

Sodann aber hat das Buch eine besondere Bedeutung dadurch, daß in ihm, wie ein anderer Kenner bemerkt hat, „der Boden für die Zeitsatire bestellt zu werden beginnt[67])." Rather geißelt die Bestechlichkeit der Richter, die Geldgier der Kaufleute usf., aber vor allem den unheiligen Lebenswandel seiner hochadligen geistlichen Amtsbrüder, und auch vor den Trägern der weltlichen Macht hält er mit der Kritik nicht zurück. Sie ist in das Netzwerk von theologischen „Stellen" (loci) in der Weise eingefügt, daß auf die Vorbilder, die in ihnen aufgestellt werden, die Strafpredigt folgt: „Das Gegenteil ist heutzutage der Fall[68])." Als besonderen Schmuck verwendet er in diesem Zusammenhang Aussprüche der römischen Moralisten, von Cicero und Seneca, Vergil und Horaz, Persius und Terenz.

Rather hat dieses Werk in der schweren Zeit nach seinem ersten Sturz verfaßt, als ihn König Hugo zweieinhalb Jahre lang in einem Turm verließ zu Pavia gefangen hielt (934—36); er schrieb es zu seinem eigenen Trost in der Gefangenschaft — wie einst Boethius seine *consolatio philosophiae*. Er wollte, so erklärt er, darin das Wissen niederlegen, das er sich erworben hatte und das ihm zu entschwinden drohte, da „der Kummer das Gedächtnis schwächt" und die Beredsamkeit im Unglück verstummen

[64]) Rather, Praeloquia, Anfang, *M* 147 B: Nil paene meum (quod fastidium gignere debeat) invenies; cuncta ex sanctorum Patrum dictis deflorata reperies. — Dazu ib. VI, 25, *M* 341 B: nihil a me mea industria prolatum.

[65]) ib. VI, 25, *M* 339 C: si quis ... nostra autoritate quae nulla est, ductus ...

[66]) Hauck, S. 294.

[67]) Gröber, S. 133.

[68]) Z. B. Praeloquia I, X, 24 und XI, 27, *M*. 168 B, 173 C: His contra hodie agitur.

möchte — „die Saite einer schlecht gestimmten Leier klingt nicht schön." Als „Meditationen des Herzens" sollten die Aufzeichnungen ihm das Gespräch mit Freunden ersetzen, das er ebenso entbehrte wie die geliebten Bücher: er hat das Werk — wenn wir ihm das trotz der seitenlangen Zitate z. B. aus Augustins Schriften, glauben dürfen — aus dem Gedächtnis zusammengestellt[69]). Es war doch nicht bloß für ihn selbst, den einsamen Einzelnen, bestimmt, sondern er dachte dabei an seine Gemeinde, von der er gewaltsam getrennt war, und an sein Predigeramt. Die Schrift ist in der Form der Anrede gehalten; er redet die Vertreter der verschiedenen Stände, Gewerbe, Geschlechter usf., an die er sich mit seinen Ermahnungen wendet, fortgesetzt an, als ob sie vor ihm säßen, z. B.:

„Du bist ein Patronatsherr? Höre: ‚Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tuet ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten[69a])."

So schärft er den Lehnsherren das Prinzip der Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten ein, auf dem das Feudalsystem beruhte, um dann fortzufahren (mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte im ersten Kapitel des ersten Buches Mose): „Gott gab dem Menschen die Herrschaft über die Erde und die Tiere, nicht aber über Menschen . . . [70])."

1

Dieses Werk, dessen objektiver, moralisch-theologischer Charakter uns eindeutig zu sein scheint, ist nun von Rather zu unserer Verwunderung als eine Art Autobiographie bezeichnet worden. Er erklärt sich darüber zum Schluß, in einem persönlich gehaltenen Nachwort folgendermaßen:

„Da ich gegenwärtig mehr Muße habe als ich wünschte, habe ich mich in diesen ‚Vorreden' so gut wie ganz abgeschildert, indem ich meine Lage beschrieb, mein Geschlecht, meinen Namen, das mir anvertraute Amt, dazu sozusagen mein Schicksal, die Strafgerichte, die über mich ergingen, und mit gewissen Andeutungen auch sogar meinen Peiniger — und das Strafgericht das ihn erwartet, falls er nicht in sich geht, und das ihm, ich bitte Gott darum, erspart bleiben möge[71])."

Unsere Verwunderung wächst, wenn wir auf diese authentische Erklärung in dem Werk nach den biographischen Angaben, von denen er spricht, suchen und sie nicht finden. Weder nennt er sich mit seinem

[69]) ib. VI, 26, *M* 342 A.

[69a]) ib. I, X, 22, *M* 165 B, mit Bezug auf Matth. 7, 12.

[70]) ib., *M* 166 A.

[71]) ib. VI, 26; *M* 342 B: Et quia ad hoc tempus paulo vacantius reperi quam volui, in praefationibus quidem me pene totum depinxi, conditionem, genus, nomen, officium commissum, fortunam, si dici audeat ipsam, supplicia, tortorem ipsum quibusdam indiciis scriptans meum, et quod illi maneat, nisi respicerit, supplicium, ex quo, rogo, Deus liberet eum.

Namen (außer in dem Titel), noch erwähnt er das Geschlecht, aus dem er stammte; wenn er gelegentlich in dem Buch auf seine eigenen Erfahrungen zu sprechen kommt, so spricht er von sich unpersönlich, als „einem gewissen Bischof"; die Ichrede verwendet er nur, wo er als der Autor spricht. Indes erinnert uns die Beschreibung des autobiographischen Anliegens, die er in jener Erklärung gibt, an das biographische Schema: Name, Herkunft, Lebensgang, Erfolg usf., das uns von der antiken Sitte der Selbstvorstellung des Autors am Anfang oder Schluß poetischer oder historischer Werke bekannt ist[72]). Ein solches rhetorisches Schema mag Rather im Sinne gehabt haben, wenn er von Angaben sprach, die er de facto gar nicht gemacht hatte[73]). Und er hat das Schema auch in einer gewissen Weise ausgefüllt — nur anders, als wir erwarten: nicht offen, sondern versteckt, in Form der Invektive. Das Werk ist eine Kampfschrift nicht bloß in dem von ihm ausdrücklich herausgestellten Sinne einer „Rüstkammer" für alle Gottesstreiter, sondern auch in des Autors eigener Sache: er wollte die Vorgänge in Verona klarstellen, deretwegen er ins Gefängnis geworfen worden war, und wählte den Angriff als den besten Weg zur Verteidigung. Die persönlichen Angriffe, die er vor allem gegen König Hugo zu richten hatte, aber auch gegen die Veroneser Kleriker, die ihn in der Not im Stich gelassen, wo nicht verraten hatten, bringt er unter dem Schutz der satirischen Kritik vor, die er an den Sitten der Geistlichen sowie der Könige übt. Und darüber äußert er sich deutlich. Er gibt als Absicht seiner „Meditationen" an, darzutun, „was zu tun war und nicht getan worden ist, und was getan wurde, aber nicht hätte geschehen sollen", und fährt dann fort:

„Dies alles wird hier zwar, damit es nicht leicht entdeckt werden kann, so vorgebracht, als ob es andere Personen beträfe, aber es paßt so sehr auf mich, daß man nur sein Augenmerk darauf zu richten braucht, und es ist offensichtlich[74])."

Diesen persönlichen Charakter des Werks empfanden die Zeitgenossen, wie das Urteil Liutprands zeigt. Er erwähnt die „Praeloquien" in seiner Zeitgeschichte bei der Erzählung von dem mißglückten Aufstand der Veroneser, der mit der „Verbannung" Rathers nach Pavia endete:

„Dort hat er mit hoher Bildung und feinem Witz ein Buch über die Leiden seines Exils verfaßt. Wer es liest, wird darin manche bei dieser Gelegenheit gemachten Ausführungen finden, die dem intelligenten Leser ebenso viel Vergnügen wie Nutzen bereiten können[75])."

[72]) Vgl. Band I, 311 ff und s. v. Selbstvorstellung.

[73]) Vgl. dazu den Anfang von Rathers Vorrede zu seiner *Phrenesis*, unten S. 576.

[74]) ib. VI, 26, *M* 192: quae cum omnia quasi sub personis aliorum, ne facile valeant expiscari, videantur ptolata, mihi tamen ita sunt aptata, ut mox fiant aperta, cum obtutibus fuerint praesentata.

[75]) Liutprand, Antapodosis, III, 52.

Das von Rather, wie er selbst sagt, „mit Vorsicht und Scharfsinn[76])" durchgeführte Verfahren, seine persönlichen Anliegen hinter objektiv-allgemeinen Darlegungen zu verstecken, ist es nun aber nicht allein, was den autobiographischen Anspruch dieses Moraltraktats begründet. In einem seiner Briefe, die er später an hohe geistliche Würdenträger richtete, um ihnen das Buch vorzulegen, erklärt er, daß daraus „der Grundton seines Wesens" zu ersehen sei[77]). Wir würden sagen, in dem Werk habe er seine Persönlichkeit objektiviert. Er selber faßt es nicht in diesem Sinne, sondern umgekehrt in der Weise eines Seelenspiegels, d. h. so, daß er sein eigenes Wesen in den von ihm zusammengestellten heiligen Texten wiederfand, die zu der geistigen Welt gehörten, in der er lebte. Wir stoßen hier auf eine typisch mittelalterliche Weise der Selbsterkenntnis. Eine ähnliche Funktion wie sie Rather hier seiner eigenen Kompilation zuschreibt, erfüllte das Grundwerk der mittelalterlichen Seelsorge, Papst Gregors Pastoraltheologie. Von diesem Werk, das uns schon mehrfach begegnet ist, sagt Meister Notker, der Sequenzdichter, in seinem theologischen Lehrbrief, es sollte eigentlich „Spiegel" heißen:

„Denn in ihm kann jedermann, und insbesondere die Bischöfe und Priester sich selber gleichsam abgemalt finden, derart, daß sie alle nicht bloß ihre Reden und Handlungen, sondern auch die Gedanken und Regungen, die ein jeder vordem, und zwar gerade auch beim Priesteramt gehegt hatte, gleichsam lebendig an sich vorüberziehen sehen[78])."

Dies Sicherkennen unter einer Form des Allgemeinen (um die Burckhardtsche Formel zu gebrauchen) geht mit jenem Verstecken der persönlichen Anliegen hinter den allgemeinen Themen einmütig zusammen, und dadurch wird hier die typisierende Richtung der Selbstauffassung besonders deutlich: sie hat ihre mittelalterliche Grundlage in der repräsentativen Stellung des Individuums als eines Trägers des ihm übertragenen Amtes. In diesem Sinne sieht es Rather als eine Selbstdarstellung an, wenn er, um einige der „auf ihn passenden" Themen zu nennen, (keineswegs passen sie, wie er behauptet, alle auf ihn), von den Prälaten spricht, die aus dem Mönchsstand hervorgegangen sind, von Königen, die der Bischof zurechtweisen muß, wenn sie sich eines Übergriffs über die geistliche Machtsphäre schuldig machen, oder von dem Sünder, dem geboten ist, Buße zu tun; von dem, der „ein Gerechter" ist und an den der Rat ergeht: „Verhehle es, oder vielmehr: gedenke, daß du es nicht bist,

[76]) Praeloquia, VI, 26: caute exsecuta . . ., sagacitas nostrae intentionis.

[77]) Tenor qualitatis meae: an Brun um 945, Brief 6 bei Weigle a. a. O. vgl. unten S. 564, Anm. 152.

[78]) Notker Balbulus, Notatio in dem sog. Formelbuch ed. Dümmler, p. 71, 10 ff. (um 790).

damit du es in Wahrheit zu sein vermögest[79])" — ein Rat, den er selber in seiner „Beichte" ausgiebig befolgt hat. Den Mönch, der auf den Bischofsthron erhoben ist, ermahnt er, seine strenge Lebensweise nicht aufzugeben; er brauche auch seine Tracht nicht zu wechseln, außer beim Vollzug heiliger Handlungen; er solle aber bekennen und gutmachen, was er etwa vordem versäumt hatte und sich nicht etwa dadurch beirren lassen, daß man ihm Heuchelei, Scheinheiligkeit oder Unbeständigkeit vorwerfen werde[80]). Wieder wird hier der Keim eines seiner autobiographischen Produkte sichtbar: in dem Selbstporträt, das er dreißig Jahre später entwarf, hat er ein Bild von solcher ungewöhnlichen, der Verlästerung ausgesetzten Lebensweise eines Bischofs gegeben[81]).

Ein anderes Beispiel für dieses Verfahren: seinem Groll über seine Zurücksetzung durch die feudale Gesellschaft macht er in einem längeren Abschnitt über die Pflichten der Vornehmen in der Weise Luft[82]), daß er sich in rationalen, geradezu philosophisch anmutenden Darlegungen gegen den Stolz auf die adlige Herkunft wendet, um an die christliche Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott — und zugleich an die antike Anschauung vom Adel des Geistes! — zu erinnern. Oder wieder anders: er verficht die Lehre von der Unabhängigkeit der geistlichen Gerichtsbarkeit von der weltlichen Gewalt, um sein Recht auf das ihm entrissene Episkopat geltend zu machen, und wählt dazu die Form eines Dialogs zwischen „dem Bischof" und „dem König" — d. h. zwischen ihm selbst und König Hugo, dem er die Würde des bischöflichen Amtes, aber auch ein Idealbild des Königtums vor Augen führt. Hier ist die Steigerung des persönlichen Anliegens zur Sittenlehre besonders belangreich. Rather bringt in dem Dialog das ihm von König Hugo angetane Unrecht in der Weise vor, daß er es als einen Fall der allgemein zu beklagenden Verletzung des kanonischen Rechts durch weltliche Machthaber hinstellt[83]). Anderseits appelliert er, in der Hoffnung, aus der Gefangenschaft freizukommen, an Hugos Großmut und tut das in der Form, daß er ihm eine Art Fürstenspiegel vorhält. Da greift er wieder auf die humanistische Ethik der Alten zurück. Er zitiert dem König einen fulminanten Passus aus einer Rede Ciceros:

„Sich selbst besiegen, seinen Zorn beherrschen, im Siege maßvoll bleiben, den am Boden liegenden Gegner emporheben, ja, mehr noch: ihm die Achtung und

[79]) Prael. VI, 1; *M* 316C.
[80]) ib. V, 22.
[81]) Qualitatis conj., vgl. unten Kapitel 4.
[82]) Prael. I, 22—5.
[83]) ib. IV, 6 f., 16 f.

Ehre erweisen, die seinem früheren Range entspricht: wer das tut, der ist, meine ich, nicht bloß den größten Männern gleich, sondern Gott ähnlich[84])."

Mit dem antiken Ideal der Hochherzigkeit, der magnanimitas, stellt er das alttestamentarische Vorbild zusammen, die Versöhnlichkeit Davids, des Königs, den jeder Herrscher nachahmen sollte, da er die vier (platonischen!) Kardinaltugenden: Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Weisheit in höchstem Maße besitzt und dazu noch größte Macht und Heiligkeit[85]). Den Rückgriff auf das Altertum israelitischer wie griechisch-römischer Prägung rechtfertigt er noch besonders:

„Du sagst, dies gilt nicht für unsere Tage? Ich antworte, daß dergleichen heute noch mehr als damals gilt; denn damals durfte der Gerechte Rache üben, während es ihm heute nicht einmal erlaubt ist, Zorn zu hegen[86])."

Rather hatte, wenn er sein Werk als eine Selbstdarstellung bezeichnete, diese typisierende Behandlung seiner persönlichen Angelegenheiten im Auge, die er hier konsequent durchgeführt hat. Indes finden sich in dem Werk auch eine ganze Reihe von autobiographischen Stücken, in denen er von diesen Angelegenheiten unverdeckt, nur ohne Nennung der Namen der beteiligten Personen handelt. Er selber weist auf diese Partien in der Vorrede hin, mit der gehörigen Bescheidenheitsgeste und zugleich unter Betonung ihrer Sonderstellung; er spricht hier nämlich von sich unter einem Pseudonym und einem sehr anspruchsvollen, oder vielmehr, es ist kein bloßes Pseudonym, sondern wieder die mittelalterliche Vorliebe, die eigene Person mit einer repräsentativen geschichtlichen Figur zu identifizieren[87]), wenn er sich den Namen eines der berühmtesten griechischen Kirchenväter beilegt, um die autobiographischen Abschnitte zu bezeichnen.

„Es ist in diesem Werk auch einiges zu finden, was der Autor selber nicht recht billigt, wie z. B. das, was er im dritten und vierten Buch von den Taten und Leiden eines gewissen Origenes berichtet[88])."

Die Sonderstellung dieser Abschnitte wird dadurch beleuchtet, daß er hinzufügt, es komme bei ihnen nicht so sehr darauf an, ob das Erzählte „wahr oder falsch oder zweifelhaft[89])" sei, während bei den moralisch-

[84]) ib. V, 18, aus Ciceros Rede pro Marcello.

[85]) ib. IV, 23, *M* 127 B.

[86]) ib. V, 19, 121 A, mit Bezug auf Matth. 5, 22, aber auch im Sinne der stoischen Philosophie. Rather zitiert (ib. VI, 7, 323) einen Vers des Terenz, wo der philosophus zu seinem villicus sagt: o te infelicem! jam te percuterem, nisi iratus essem (Den Vers zitiert auch Atto von Vercelli, vgl. die Anmerkung der Ballerini).

[87]) Vgl. oben S. 388.

[88]) Praeloq., praefatio, *M* 148 A.

[89]) Über die satirische Verwendung der autobiogr. Daten, die dieser Stellung zur historischen Wahrheit entspricht, vgl. unten S. 630.

religiösen Lehren alles darauf ankommt, daß sie „nicht von dem Pfad der göttlichen Wahrheit abweichen". So hat er denn auch mitten in diese autobiographischen Stücke sein Glaubensbekenntnis eingefügt[90]), ähnlich wie wir es bei Gregor von Tours und anderen fanden[91]). Und er bemerkt dazu:

„Ich fragte mich nachdenklich, ob ich wohl in meinem Bekenntnis des katholischen Glaubens gefehlt habe und deshalb mit Recht von dem mir anvertrauten Bistum vertrieben worden bin."

Er hat doch diese Stücke, die von seinen Taten und Leiden erzählen, in das festliegende Gefüge der moralischen Welt eingeordnet, die er in dem Werk abgebildet hat, und diese Einordnung der biographischen Fakten in die Abschnitte des moralischen Traktats — statt in den Zusammenhang seiner Lebensgeschichte — ist ein weiteres Zeugnis dafür, daß die Selbstdarstellung nicht aus der eigenen Mitte der Person, sondern von der objektiven Einheit der geistigen Welt aus gestaltet ist.

So berührt er die entscheidende Wendung in seinem Leben, seine „Flucht", aus dem Kloster in Laubach, die unter den Auspizien seines hochadligen Gönners Hilduin erfolgte, in dem Abschnitt, der sich an den Feudaladel wendet. Da handelt er zuletzt von den Lastern der vornehmen Welt und führt als schlimmstes Laster die Untreue auf. Unter dieser Rubrik berichtet er dann, daß einer dieser großen Herren, als er „aller Macht und Würde beraubt war", gegen dieses Schicksal „die Hand erhob" und ihn, Rather, durch „süße verlockende Schmeicheleien" veranlaßte, ihm zu folgen, daß er ihn hernach aber, als er, sein Anhänger, selber (in Verona) ins Unglück geriet, schnöde im Stich gelassen habe. In dieser scheinbar objektiven, in Wahrheit malitiösen Weise: als einen Fall von Untreue, legt er sich sein Unglück zurecht[92]).

Auf die Ereignisse in Verona, die zu seinem Sturz führten, geht er in aller Breite ein, um sein verdächtiges Verhalten bei den Intrigen gegen König Hugo zu rechtfertigen[93]). Aber man merkt der leidenschaftlichen Darstellung das böse Gewissen an, so verworren ist sie[94]). Eingeordnet ist diese Apologie in den Abschnitt, der das Verhältnis von König und Bischof behandelt, unter der Überschrift: „Verfolgung der Gesalbten Gottes", ein Thema, für das er sich auf das Johannesevangelium (Joh. 15, 20) beziehen konnte. Zugleich geht er gegen die Kleriker an: sie

[90]) ib. III, 31—2.

[91]) Vgl. oben S. 374.

[92]) Prael. I. 25.

[93]) ib. III, 25—9; *M* 239—46.

[94]) Vgl. dazu Weigles Anmerkungen zu Rathers Brief an den Kleriker Ursus, a. a. O. S. 16 u. 18.

lassen es an der rechten brüderlichen Gesinnung fehlen; das hat sich in seinem Fall gezeigt. Aber bei diesem Thema läuft die Sittenpredigt auf eine Affektäußerung hinaus, die von christlicher Demut zeugen möchte, aber die Bosheit des Satirikers verrät. Rather wendet sich gegen den Anstifter des Veroneser Komplotts, einen Prälaten, dem er vorwirft, durch einen anonymen Schmähbrief, der an König Hugo gesandt wurde, das ganze Unglück herbeigeführt zu haben; er redet diesen Verräter wie einen Angeklagten an, den er vor sich hätte, und zum Ende dieses Ergusses heißt es:

„Ich würde dir, wenn du hier wärest, die Hände küssen, die jenen Brief geschrieben haben, denn er wurde die Hauptursache meines ganzen Heils; ich wurde dadurch von dem ewigen Tod gerettet und dem Leben wiedergegeben[95])."

Weil er im Gefängnis zur Einkehr gekommen ist, „segnet er das Verbrechen", das die Veroneser Kleriker an ihm wie an dem König begangen haben. Uns erinnert dieser ebenso naive wie fromme Egoismus an die befremdliche, aber echt mittelalterliche Lobpreisung des Sündenfalls wegen der dadurch herbeigeführten Heilstat Christi: O felix culpa ... [96]).

Echter und kräftiger sind die Töne, die er in seinen Ausfällen gegen König Hugo anschlägt, wo er „dem" König nicht bloß die Verletzung des kanonischen Rechts, sondern die sehr materiellen Gründe seiner Gewaltmaßnahmen gegen „den Bischof" vorwirft.

„Ich verstehe sehr wohl, was du beabsichtigt hast. Ein Wolf, der du bist, wolltest du einen feigen Hirten vorfinden und einen stummen Schäferhund. Bei dem Raub, den du in aller Öffentlichkeit an der Kirche begehst, wolltest du niemandem begegnen, der sich dir widersetzte. Aber, oh, unerträglich schwer ist die Bürde! Und wo bliebe dann das Wort des Psalmisten (Ps. 49, 18): ‚Wenn du einen Dieb siehst, so läufst du mit ihm', das heißt: du machst gemeinsame Sache mit ihm? Dies war, meine ich, die Ursache unseres Zerwürfnisses, dies die Marke des Verbrechens, dessen du mich bezichtigst. Du wolltest die ganzen Güter der Kirche für dich haben und er sollte dein Mietling sein und nicht der Hirt der Herde Christi. Daß ihm das nicht gefiel, hat er durch seinen Widerstand gezeigt, wobei er bedachte, daß du rex nur bist, wenn du recht handelst wie das Wort besagt, dagegen ein Dieb, wenn du ein Sakrileg begehst ... [97])."

2

Die andere Seite von Rathers Wesen, der Zug zur Reflexion, kommt in seinem Erstlingswerk gleichfalls in einer für die Richtung seiner autobiographischen Schriftstellerei charakteristischen Weise zur Erscheinung.

[95]) Prael. III, 28.

[96]) O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere redemptorem — Worte aus dem (Augustin zugeschriebenen) Praeconium paschale, Karsamstags-Lobgesang.

[97]) Prael. IV, 20; 268 A: regem te ipsa etymologia pensus, ubi recte agere, furem, si sacrilegium perpetrares.

In der christlichen Literatur hatte sich die Selbstbesinnung seit der Spätzeit des Altertums auf die Sündenspürerei verlegt[98]). Wir werden in Rathers „Beichte" ein Zeugnis für das Fortwirken dieser spätantiken Praxis bekommen. In den „Praeloquien" findet sich dergleichen nur an einer einzigen Stelle[99]). Vorherrschend ist in dem Buch eine andere, mehr philosophisch als religiös gerichtete Art von Reflexion. Er selber spricht das in einem Epilog, wo er über Entstehung und Absicht des Werkes berichtet, folgendermaßen aus:

„Durch meine Sünden — wehe, wehe! aber noch viel weniger als ich es verdiene — in die Leiden gestürzt, die ich erdulde, suche ich und vermag doch nicht zu erkennen, was ich ehedem war und was ich jetzt bin, was ich nicht war und was ich nicht bin, was ich sein soll und was ich hätte sein sollen, und so erwäge ich, woher, wo und wie ich mir diese Blindheit zugezogen habe[100])."

Diese kunstvoll aufgebaute Periode zeigt schon durch ihre dialektische Form die philosophische Denkhaltung des Autors an. Demgemäß führt er die aktuelle Frage nach dem rechten Handeln auf die Aufgabe der Selbsterkenntnis zurück, von der er indes sagen muß, daß er mit ihr nicht zustande kam. Eine erstaunliche, eines Philosophen würdige Klarheit über sich selbst — so möchte man meinen. Aber in dem Buch kann man nun auch sehen, wie der philosophische Impuls, der sich bei diesem intellektuell außerordentlich begabten Mönch regt, zwar die Richtung der Reflexion bestimmt, aber sich an dem Widerstand der Glaubenswelt bricht, von der sein Denken umfangen war — womit dann wieder die spezifische mittelalterliche Geistesverfassung sich durchsetzt.

Er suchte Klarheit über sich selbst auf demselben Wege, auf dem er die anderen Personen und Stände, an die er sich in dem Traktat wendet, über das rechte Handeln zu belehren suchte: durch Zusammenstellung der einschlägigen Bibeltexte. Als selbstverständlich setzte er dabei voraus, daß die wesentlichen Lagen des Lebens in der heiligen Schrift vorgezeichnet sind; z. B. wenn er jetzt „dem König" (d. h. König Hugo) Vorhaltungen macht wegen seiner Rechtsbrüche, so handelt er wie Nathan vor David[101]). So steht für den nach Erkenntnis Suchenden nur die richtige Anwendung der Vorbilder und Vorschriften in Frage. Auch sie ist in der Regel durch die Tradition festgelegt. So ist z. B. was den Beruf eines Bischofs anlangt, eine wesentliche Bestimmung dafür im ersten Psalm gegeben, wo es zu

[98]) Vgl. Band I, 593 u. a.

[99]) In dem Abschnitt über die Pönitenz, die dem sündigen Menschen nottut, bringt Rather, wie er sagt — Prael. VI, 9; *M* 324 C — „gegen sich selbst das Bekenntnis vor", daß er sogar im Gefängnis noch nicht frei von sinnlichen Anfechtungen wäre. — A. Vogel a. a. O. I, 89, bezeichnet das als seine erste „rückhaltlose Beichte".

[100]) Prael. VI, 25; *M* 339.

[101]) ib. IV, 24.

Anfang heißt: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rate der Gottlosen . . ., sondern Lust hat zum Gesetz des Herrn und redet von seinem Gesetze Tag und Nacht." Rather benutzte diesen Psalmvers zu einer satirischen Kritik der weltmännischen Lebensführung der Prälaten[102]), und mit demselben Vers drückte er sein eigenes Bewußtsein aus, bei seiner Amtsführung auf dem rechten Wege gewesen zu sein: „Seit ich diese Bürde trage, die mir durch Gottes Barmherzigkeit auferlegt ist, hielt ich es für meine Pflicht, Tag und Nacht über Gottes Gesetz nachzudenken[103])."

Aber nicht immer war die Zuordnung der Bibelstellen zu den konkreten Lebenssituationen so leicht, und wo er auf Schwierigkeiten stieß, drängte sich ihm, außerordentlich belesen wie er war, der Gegensatz oder, wie er vorsichtiger sagt, die Verschiedenheit der Antworten auf, die er in den verschiedenen Teilen der hl. Schrift auf die ihn bewegenden Fragen fand. Und er stellte diese Unstimmigkeiten mit scharfem Verstand, ohne fromme Scheu ans Licht. So z. B. für seine Lage in Verona, als seine gewaltsame Absetzung drohte: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere" (Matth. 10, 23). Und dem gegenüber: „Der gute Hirte läßt sein Leben für seine Schafe, der Mietling aber sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht[104]) (Joh. 10, 12)." Oder für die Frage, die ihn gegenwärtig bewegt: wie er sich zu König Hugo, der ihn ins Gefängnis geworfen hat, stellen solle[105]). Er führt eine Reihe von Sprüchen aus dem Evangelium auf[106]), die gebieten, „tunlichst mit allen Menschen Frieden zu halten", und dem gegenüber eine noch größere Reihe von Bibelstellen, besonders aus den Psalmen[107]), die zum Haß gegen die Feinde Gottes aufrufen, damit zusammen das Herrenwort (Matth. 10, 34): „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert."

Wir haben hier ein frühes — vielleicht das früheste[108]) — Zeugnis für die von den Scholastikern ausgebildete Methode, einander widersprechende Stellen aus den Schriften der Kirchenväter und anderer Autoritäten zusammenzustellen, die sogenannte Diskordanzmethode, die durch Abälards Buch mit dem Titel: „Ja und Nein" (Sic et Non) berühmt geworden ist.

[102]) ib. VI, 19, vgl. unten S. 621.

[103]) Rather an Erzbischof Rotbert von Trier, ep. 3, *M* 650; bei Weigle a. a. O., Brief 5, S. 30, 15.

[104]) Prael. VI, 9; *M* 254 f.

[105]) ib. IV, 8; *M* 254.

[106]) Matth. 5, 23—4, Röm. 12, 18 u. a.

[107]) Ps. 100, 3; 138, 21; 57, 11 u. a.

[108]) M. Grabman, Die Geschichte der scholastischen Methode I, 234—9 und II (1911), 86. 216, führt als Vorgänger von Abälard im Gebrauch dieser Methode nur die Kanonisten Berthold von Konstanz († 1088) und Ivo von Chartres († 1116) auf unter Hinweis auf die „dialektische Glossenliteratur". Ebenso Überweg-Geyer, S. 219.

Abälard benutzte diese Methode zur rationalen Begründung der Theologie. Eine solche Tendenz lag Rather fern. Aber ein aufklärerischer Zug ist auch bei ihm bemerkbar. Er stellte nicht bloß die Widersprüche fest, auf die er in der Bibel bei Fragen stieß, die ihn persönlich angingen, sondern er deckte auch den Gegensatz auf zwischen den radikalen sittlich-religiösen Forderungen, die die Evangelien an den Menschen stellen, und den natürlichen oder sozialen Notwendigkeiten des menschlichen Lebens, die er mit gesundem Wirklichkeitssinn anerkannte. So stutzt er vor allem vor dem Worte Jesu an den reichen Jüngling: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast ... (Matth. 19, 21)." Er stellt die Frage:

„Wenn alle das auf einmal erfüllen würden, wer würde dann den Acker bestellen? Und wenn alle ihre Frauen verlassen würden, woher sollte es dann Nachkommenschaft geben? Auch sagt der Herr: ‚Gebet Almosen' (Luk. 12, 33). Was aber kann der geben, der nichts zurückbehielt[109])?"

Er löste das Problem auf rationalem Wege von einer prinzipiellen Unterscheidung aus, die der bekannten katholischen zwischen den evangelischen Geboten und „Räten" (pracepta und consilia) entspricht. Er hat diese auf Paulus (1 Kor. 7, 25) zurückgehende Unterscheidung an den Anfang seines Werkes gestellt: es gibt „Vorschriften des Herrn, die allgemein für die ganze Kirche zutreffen", und solche, bei denen die Verschiedenheit der „Zeiten, Stände, Bedingungen, Lebensalter, Sitten, Geschlechter und praktischen Angelegenheiten" in Betracht zu ziehen ist. Zu jenen gehört der Dekalog, nicht aber die Forderung der Armut. Damit begründet er die Stellung, die er tatsächlich sein Leben lang, seit er das Kloster verlassen hatte, dem Besitz gegenüber eingenommen hat; seine Schriften sind, obwohl er sich in ihnen nicht bloß Bischof, sondern Mönch zu nennen beliebte, voll von Klagen über seine Armut. Was er am Besitz bedenklich findet, ist nur die sittliche Gefährdung: Hochmut und Müßiggang, zu dem der Reichtum verführt. Das betrifft insbesondere den ererbten Besitz: die Adligen täten besser, so erklärt er, ihre Güter Gott — d. h. der Kirche — zu schenken, statt sie auf ihre Kinder zu vererben[110]).

Ebenso stößt er sich an dem Wort der Bergpredigt: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet" (Matth. 7, 7). Wiederum sind seine Bedenken sozial-moralischer Art: Recht und Gesetz, ja die Unterscheidung von Gut und Böse würden hinfällig werden, wenn es keine Richter gäbe, die das Recht aufrecht erhalten. Und wiederum findet er einen Ausweg, indem er den radikalen Sinn des Gebots nivelliert: es solle nur eine Mahnung an die Richter zur Gewissenhaftigkeit sein, gegenüber Parteilichkeit,

[109]) ib. I, 1; 148 A.
[110]) ib. I, 33—35; 170 f.

Pharisäertum, Bestechlichkeit[111]). Er war trotz seiner mönchisch strengen Lebensführung kein Weltverächter. Ausdrücklich wandte er sich noch in seinem späten Alter gegen eine wörtliche Auffasung des Ausspruches:

„Der Welt Freundschaft ist Feindschaft gegen Gott" (Jak. 4, 4):

„Wenn wir das saeculum, das Gott um unsertwillen geschaffen hat, gar nicht lieben, so sind wir undankbar gegen den Schöpfer und Spender."

Er erinnert an das erste Kapitel des Buches Genesis, wo es heißt: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut," und fährt fort:

„Das, was Gott selber gut erschien, darf uns nicht hassenswert erscheinen. Laßt uns also recht verstehen, daß man nicht das saeculum hassen soll, das ‚die Welt' (mundus) genannt wird, d. h. Himmel, Erde, Meer und alles was sie umfassen, noch auch die Umläufe der Zeiten, deretwegen unser Leben ‚saeculum' genannt wird[112]), sondern das, was in diesem saeculum an verkehrtem Tun geschieht: das Schwelgen im Überfluß dessen, was dies saeculum uns für unseren Gebrauch darbietet, und sodann den Sinnengenuß mit samt den Lastern[113])."

Man wird dem modernen Historiker, der diese Betrachtungen herausgehoben hat, zugeben, daß „in dem allen etwas Aufklärerisches liegt[114])". Aber die Frage ist, was dieser auffällige Zug bei dem Mönch des 10. Jahrhunderts zu bedeuten hat. Denn „Aufklärung" ist ein mehrdeutiges Wort. Versteht man darunter, wie üblich, das Vertrauen des Menschen auf Verstand und Vernunft im Gegensatz zu Autorität und Tradition, so wird man gegenüber Regungen der Aufklärung im „Zeitalter des Glaubens" skeptisch sein, — es sei denn, daß es sich um Funken von dem hie und da noch glimmenden Feuer der griechischen Philosophie handelte. Man denkt dabei an Johannes den „Schotten" aus Irland (Scotus Erigena), der die Philosophie oder, wie er sich ausdrückte, „die Wissenschaft, die die Griechen Philosophie nennen", als die Grundlage alles „ernsten Erkenntnisstrebens" anerkannt wissen wollte und demgemäß für die Interpretation der oft so dunklen Gottesworte in der Bibel auf die Vernunft als das göttliche Besitztum des Menschen zurückgriff[115]). Man darf Rather im geistigen Format nicht mit der außerordentlichen Gestalt des irischen Denkers vergleichen, der hundert Jahre vor ihm (um 850) am fränkischen Königshofe wirkte, aber auch bei ihm mag eine Spur von der antiken, weltoffenen Denkweise zu finden sein, die bei der Verbindung der griechischen Philosophie mit dem Christentum anfänglich vorherrschte. Nicht umsonst legte

[111]) ib. I, 16; *M* 162.

[112]) Nach Isidor von Sevilla, Etymol. 5, 38.

[113]) Rather, Itinerarium 12, *M* 192, bei Weigle a. a. O. Brief 26, S. 150.

[114]) Hauck III, 293.

[115]) Johannes Scotus Erigena, De divisione nat urae I, 69 u. a.

er sich den Namen Origenes bei. Und der Satz, den wir von ihm anführten: daß „uns nicht hassenswert erscheinen dürfe, was Gott selber gut erschien", erinnert an ein Wort von Origenes' Vorgänger Clemens von Alexandrien, der im Hinblick auf Platos Begriff des Eros erklärte, man solle „sich nicht dessen schämen, was Gott sich nicht geschämt hat, zu schaffen". Moderne katholische Theologen berufen sich auf diese Erklärung bei ihrem apologetischen Bemühen, das Christentum gegen den landläufigen, aber auch von einem Denker wie Nietzsche emphatisch vorgebrachten Vorwurf der Weltverneinung zu verteidigen und die asketische „Abwertung der Vitalsphäre" sowie die ganze „sinnenfeindliche Menschendeutung" als eine „weder auf dem Boden der Offenbarung, noch im semitischen und urchristlichen Raum beheimatete, sondern von außen her, vor allem durch den Manichäismus hereingekommene Richtung zu erweisen, die „in Lehre und Ethos der Kirche längst verurteilt" sei[116]). Es ist doch kaum zu verkennen, daß das Ideal der Vollkommenheit menschlichen Daseins, das im asketischen Mönchtum seine Verkörperung fand, der jenseitigen Richtung des katholischen Christentums entspricht, wie sich denn auch hat nachweisen lassen, das „dies Ideal mit seinen Wurzeln bis ins Evangelium zurückreicht[117])". Um so bemerkenswerter ist es, daß Rather, obwohl selber Mönch und von der klösterlichen Reformbewegung so stark ergriffen, daß er die beiden anderen Grundlagen des Mönchtums: Keuschheit und Gehorsam, unbedenklich festhielt, doch der Armutsforderung des „heimatlosen Wanderrabbi"[118]) kritisch gegenüberstand.

Aber „Aufklärung" hat auch noch den allgemeineren Sinn einer Denkrichtung, die darauf aus ist, die Welt, in der wir leben, und unser eigenes Handeln dem Verstande durchsichtig zu machen, und diese dem Menschen natürliche „aufklärerische" Richtung ist in der Tat mit dafür verantwortlich, wenn aus dem menschlichen Leben so etwas wie Philosophie immer wieder neu hervorgeht[119]). Wie Dilthey diesen natürlichen Vorgang beschrieben hat: „Überall führt das Leben zu Reflexionen über das, was in ihm gesetzt ist, die Reflexion zum Zweifel, und" — so fährt er fort — „soll sich diesem gegenüber das Leben behaupten, so kann das Denken erst endigen in gültigem Wissen[120])." Hier ist Rathers Fall vorgezeichnet,

[116]) Vgl. Franz Arnold (Professor der Pastoraltheologie), Die Diffamierung des Leibes, Vortrag auf dem Sexualforscher-Kongreß in Königstein 1952, sowie Arnolds Schrift: Sinnlichkeit und Sexualität im Licht von Theologie und Seelsorge (1952).

[117]) Fr. Heiler, Der Katholizismus, S. 438 ff., 448. Doch weist auch Heiler auf die „Atmosphäre des religiösen Hellenismus" hin, in dem „das Christentum atmete", ebenda 446, 449.

[118]) Heiler ebenda 439.

[119]) Vgl. Fibel I, 59 u. a.

[120]) Dilthey VII, 6.

was seine Reflexionen über das „im Leben Gesetzte" betrifft, denn dazu gehörten auch die Worte der Bibel. Aber zugleich ist hier auch der Punkt getroffen, an dem das spezifisch Mittelalterliche in der Denkrichtung des „aufklärerischen" Mönchs in die Augen springt: für ihn lag, dank dem Glauben an die biblische Offenbarung, das gültige Wissen nicht am Ende des vom menschlichen Denken zurückzulegenden Weges, sondern bildete dessen Voraussetzung.

Innerhalb dieser unbedingten, fraglos feststehenden Glaubensgewißheit geht hier die natürliche Bewegung vom naiven Lebensverhalten durch die Reflexion hindurch zum Zweifel vonstatten. Rathers Zweifel betreffen vornehmlich das zentrale Anliegen seiner Reflexionen: die Erkenntnis — oder besser, da das Denken praktisch gerichtet ist, die Beurteilung — seiner selbst und der Menschen um ihn. Aus der Bibel, die das gültige Wissen in sich birgt, hat er gelernt „Gott urteilt nicht nach dem Tun, sondern nach der Intention[121])." So sollten es auch die Menschen halten, wenn sie über sich oder über andere urteilen. Aber um zu erkennen, in welcher Intention jemand etwas tut, dazu bedarf es sorgfältigsten Studiums:

„Denn wie wir aus eigener Erfahrung sowohl wie aus den Aussprüchen der Alten wissen, geben sich die Laster meist lügnerisch als Tugenden aus. So sagt Seneca sehr schön: ‚Der Feigling nennt sich vorsichtig, der Geizhals sparsam . . .'"

Zu dem Ausspruch Senecas stimmen die Worte des Psalmisten: „Sie heucheln und reden aus uneinigem Herzen" (Ps. 12, 3). „Je klüger die Arglist bei den Menschen erscheint, desto törichter ist sie vor Gott." Die lang ausgesponnenen Reflexionen[122]) kommen zusammen mit der Aufdeckung der Widersprüche, in die der gerät, der die verschiedenen einschlägigen Bibelsprüche auf seinen Fall anwenden will, und so läuft dieser ganze Passus in den skeptischen Schluß aus: „Wer außer Gott allein vermag bei einer solchen Verschiedenheit, sei es aus den Worten, sei es aus den Taten zu erkennen, in welcher Intention jemand etwas tat[123])?"

Die gottgefällige Skepsis hat eine doppelte Spitze. Zunächst eine apologetische. Rather wollte sich von dem Verdacht des Verrats, den er an König Hugo begangen, reinigen; so weist er ihn darauf hin, daß hinter einem verdächtigen Verhalten die besten Intentionen stecken können. Wieder hat er dafür einen Bibelspruch parat, diesmal aus dem Buche Hiob (29, 16): „Die Sache, die ich nicht kannte, erforschte ich sorgfältig." Den Spruch brachte er auch in seinen späteren Rechtfertigungsschriften regel-

[121]) Prael. IV, 7; vgl. V, 12.

[122]) ib. IV, 7—8; 250—255.

[123]) ib. 255 A: In tanta ergo diversitate quis nisi deus solus potest cognoscere, nisi aut verbis aut quibusdam actuum conjecturis, quis, quid, qua agat intentione?

mäßig vor. — Er selber hat sich, wie seine Freude an Spott und Invektive zeigt, die Vorsicht in der Beurteilung anderer Personen, zu der er die Machthaber ermahnte, keineswegs zum Prinzip gemacht. Aber jener skeptische Schluß hat nicht bloß einen praktischen, sondern auch einen weltanschaulichen Sinn, und der greift tiefer. Dem Bewußtsein von der Undurchsichtigkeit der menschlichen Intentionen entspricht die Anschauung von der Unbeständigkeit nicht bloß der menschlichen Verhältnisse und Lebensgüter, sondern der Menschen selbst, und in dieser Anschauung bekundet sich ein tiefes Gefühl des Ungesichertseins, das von grundlegender Bedeutung für die Religiosität ist. Rather entwickelt diese Anschauung in einem Abschnitt des Traktats, wo er nicht wie sonst von der sozialen Differenzierung nach Stand und Beruf, sondern von der alttestamentarischen Einteilung der Menschen in Gerechte und Sünder ausgeht.

„Du bist ein Gerechter? Sieh zu, daß du nicht fallest! (1. Kor. 10, 12) — Du bist ein Sünder? Suche, dich zu erheben. Daß der Mensch durch Buße sich aufrichtet, nimm dir zu Herzen. Aber du sollst nicht auf dein eigenes Tun vertrauen, und jener verzweifele nicht an Gottes Barmherzigkeit. Denn wenn ihr heute wißt was ihr seid, so besteht doch gänzliche Ungewißheit darüber, was ihr morgen sein werdet. Denn sowohl die Finsternis als das Licht des Herzens ist wandelbar; das zeigt Tag für Tag das Fallen der Gerechten und das Sicherheben der Gefallenen[124])."

Verschiedene Denkmotive kommen hier zusammen. Zunächst die zum Erbgut der religiösen Ethik gehörige Lehre, die Gregor der Große den Geistlichen eingeschärft hatte: daß man immer auf der Hut, *en vedette* sein muß und nicht wähnen darf, das Heil in sicherem Besitz haben zu können. Vor solcher falschen „Sicherheit" zu warnen, die zum Nachlassen im religiösen Bemühen verführt, das ist eine der hauptsächlichen, von ihm ausdrücklich betonten Absichten des Buches[125]) und auch in seinen eigenen Sündenbekenntnissen kommt er konsequent auf diesen Punkt zurück[126]).

Sodann stoßen wir hier auf die typische, in der allgemein-menschlichen Lebenserfahrung gegründete und insofern religiösneutrale Anschauung von der Unbeständigkeit aller Dinge. Der Vergleich der Welt mit einem Meer, der mit dem ständigen Wechsel zugleich die Gefährlichkeit kennzeichnet, war durch die Moraltraktate Gregors des Großen zu einer der geläufigsten Redefiguren geworden. Die „Welt" in diesem Sinne oder die Weltlichkeit erstreckt sich in die Abgeschiedenheit des Klosters hinein. So

[124]) ib. VI, 1; 168 A: si scitur hodie quales sitis, cras uterque quid futuri sitis, omnino nescitur.

[125]) ib. praefatio, cf. IV, 23 u. VI, 22, *M* 148, 274 u. 336.

[126]) Vgl. z. B. Confessio 17, 4; M 406, 22; 411 A. Dazu auch Weigle a. a. O. S. 187, Anm 7.

bringt Rather gerade in dem Abschnitt, der sich an den Mönchstand wendet, die Mahnung vor:

„Und wenn du alles erfüllt hast, was einem Mönch obliegt, so bedenke, daß du noch auf diesem gefährlichen Meer dahinfährst, wo fast alles ungewiß, alles unsicher ist, das Günstige sowohl wie das Widrige, Schiffbruch sogut wie Ruhe. Wähne dich also nicht sicher, ehe du den Hafen erreicht hast[127])."

Ein „natürliches" Ergebnis der Reflexion über Leben und Welt, wird diese Anschauung doch von Rather wie selbstverständlich religiös gewendet. Seine Beispiele für die allgemeine Unbeständigkeit sind vornehmlich: der Fall Luzifers, wo aus dem Engel der Teufel wurde, die Judastat, der Tag von Damaskus, wo aus Saulus ein Paulus wurde, dazu aus dem Alten Testament die Entthronung von König Saul und aus der christlichen Tradition die Legende von dem Hirten, der einen Totschlag begangen hatte, aus Furcht vor der Entdeckung in die Wüste floh und dort, dem Beispiel der heiligen Väter folgend, ein „vollkommener Eremit" wurde, so daß er „sein Verbrechen segnete[128])." Keines seiner Beispiele ist aus dem Naturgeschehen genommen, alle aus der geschichtlichen Welt. Was sie zeigen sollen, ist daher auch nicht bloß die allgemeine Unbeständigkeit, sondern wozu Menschen fähig sind im Guten wie im Bösen, oder vielmehr: welche gegensätzliche Möglichkeiten Gott, ohne dessen Willen nichts geschehen kann, dem mit freiem Willen begabten Menschen offen gelassen hat. In diesem Sinne gefaßt, bekommt die Unsicherheit, die Rather als charakteristisch für die menschliche Situation erfaßt, eine positive Bedeutung: auch dem größten Sünder bleibt noch die Möglichkeit der Umwandlung, der Bekehrung offen. So beschließt er z. B. eine Scheltrede, auf die scheinheiligen Geistlichen, die er mit Wölfen im Schafspelz vergleicht, mit der Mahnung:

„Sieh aber zu, daß du nicht verzweifelst! Vertreibe den Wolf aus dem Herzen und bring in den Pelz wieder das Schaf zurück. Bedenke, daß der Herrgott aus einem Wolf ein Schaf, ja einen Hirten gemacht hat[129])."

— nämlich aus Saulus einen Paulus. Für den Gläubigen steht das Wunder immer vor der Tür. Wieder betrifft die allgemeine Reflexion nicht zuletzt ihn persönlich. Er hat das in seinen späteren Selbstdarstellungen mehrfach unumwunden ausgesprochen, indem er sich selbst, wie er das zu tun pflegte, unter die ärgsten Sünder einbezog:

„Ihr wie ich, wir müßten verzweifeln, stände nicht geschrieben: ‚Es weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses wert sei; unsicher wird alles für

[127]) Prael. V, 30; 314 A.

[128]) ib. III, 28; die Legende bei Cassiodor, Historia tripartita 8, c. 1.

[129]) ib. 313 C, dazu V, 25; 308 B.

die Zukunft aufbewahrt', denn wer von uns weiß, ob es ihm vergönnt ist, daß er sich bekehre, ehe der Tod kommt?[130])"

Das Schriftwort, das zu Rathers Lieblingssprüchen gehörte[131]) — er führt es in 7 seiner Werke an —, findet sich in einem Buch des Alten Testaments, das von der hellenistisch-jüdischen Lebensweisheit inspiriert ist[132]). So benutzte er einen philosophischen Gedanken skeptischer Art, um sich das religiöse Gefühl der Ungesichertheit verstandesmäßig zu interpretieren. Der skeptische Gedanke konnte eine solche positive Bedeutung gewinnen, weil er gleichsam eingeschaltet ist zwischen den stärksten religiösen Affekten, der Furcht vor der ewigen Verdammnis und der Hoffnung auf Gottes unermeßliche Barmherzigkeit.

Aber Rather war auch imstande, den religiösen Grundgedanken von der Unsicherheit der menschlichen Lage mit recht profaner Absicht vorzubringen. Davon zeugt eine Rechtfertigungsschrift aus der Zeit seines letzten Veroneser Episkopats, wo er die Anklagen abzuwehren suchte, die beim Kaiser gegen ihn erhoben worden waren und die der kaiserliche Markgraf von Verona öffentlich gegen ihn hatte vorbringen lassen (968). Die hauptsächliche Anklage, die seinen Sturz herbeiführte, ging von den vornehmen Kathedralgeistlichen aus. Er hatte ihnen zur Strafe dafür, daß sie sich seinen Reformmaßnahmen widersetzten, die Kirchengüter, in deren Besitz sie sich nach altem Brauch befanden, abgenommen, um sie zu einer Stiftung für die niederen Domkleriker zu verwenden, und dagegen erhoben sie begreiflicherweise Protest. In seiner Verteidigungsschrift, die er an den Kanzler des Kaisers richtete, geht er auf diesen Punkt des näheren ein und begegnet der Beschuldigung, den zum Recht gewordenen Brauch gewaltsam abgeschafft zu haben, in sarkastischer Weise mit dem Hinweis auf die gottgewollte Unbeständigkeit der Dinge:

„So geht es fast allen Menschen, Gott selber macht es so. Er gab Saul ein Königreich und nahm es ihm wieder, gab Judas die Apostelschaft und ließ sie ihm nicht, gab dem Satan erst den Himmel, dann die Hölle. Da das, was Gott tut, gerecht ist, kann dies, wenn ein Mensch es tut, nicht ungerecht sein[133])."

---

[130]) Ratherii itinerarium (966), 10 und 14; bei Weigle a. a. O. Brief 26, S. 149 u. 152.

[131]) Vgl. z. B. Confessio 26, M 419; De otioso sermone 1; *M* 570. De proprio lapsu 3, ib. 463. Vgl. unten S. 610. Ferner Hauck, S. 291.

[132]) Eccl. 9, 1—2, nach der Vulgata.
Genauer lautet das Schriftwort: „... dies alles habe ich mir klarzumachen gesucht, daß die Gerechten und die Weisen mit ihrem ganzen Tun in der Hand Gottes sind. Der Mensch weiß nicht, ob ihm Liebe oder Haß begegnen wird: alles ist vor ihm (in der Zukunft) verhüllt."

[133]) Rather an Ambrosius, den Kanzler der italienischen Kanzlei Ottos I. (VII. 968) über das Gericht, daß Graf Nanno über ihn gehalten hat, ep. 12, *M* 680, bei Weigle Brief 33, a. a. O. S. 187: Hoc pene omnes homines, hoc ipse efficit Deus. Dedit Sauli regnum et abstulit, Judae apostolatum neque reliquit, postremo diabolo primitus coelum, post infernum. Hoc vero cum Deus fecerit juste, homo facere non debet injuste.

Uns will dieses Argument sehr wenig fromm erscheinen. Aber es ist der echte Rather, der so spricht. Und daß er eine solche Blasphemie wagen konnte, zeigt, wie fest er im Glauben stand.

Diese unerschütterliche mittelalterliche Glaubensfestigkeit wird nun aber auch unmittelbar greifbar in der Konsequenz, die Rather aus den Widersprüchen zieht, die er ebenso scharfsinnig wie kühn in der Bibel aufgedeckt hat. Er wird dadurch wohl zum Zweifel geführt, aber nicht an der unbedingten Gültigkeit des in der Bibel festgelegten Wissens, sondern an der zulänglichen Kraft seines eigenen Intellekts. Er erklärt mit der ihm zur Manier gewordenen Übertreibung: „Das Labyrinth der hl. Schriften ist mir noch ganz undurchdringlich[134])." Dies ist der Grund der „Blindheit", die es ihm, wie er klagte, unmöglich machte, zu erkennen, was er „ist und nicht ist, war und nicht war, sein sollte und hätte sein sollen ..."

Und der Ausweg? Was Rather darüber sagt, vollendet das Bild des autoritätsgläubigen Denkers. Das für ihn Nötige war, so erklärt er, sich der Leitung der Lehrer der Kirche anzuvertrauen, deren Schriften „zwar moderner, aber deutlicher sind" als die der „Alten", d. h. die Bibel. Wir würden diesen Weg kurzweg theologisches Studium nennen; er faßt ihn entsprechend der religiösen Bedeutung, die die Bücherwelt für ihn hat, als eine Art Seelengeschichte. Es ist die typische Geschichte der Seele, die auf dem Wege der Kontemplation aus der Dunkelheit zum Licht strebt. So schildert er seine gegenwärtige Geistesverfassung:

„Wenn ich die Augen zu jenem Licht zu erheben suche, das mir entschwunden ist, so finde ich mich durch meine eigene Schuld von einem solchen Dunst übler Gewohnheiten umnebelt, daß ich vor jenem Licht zurückschrecke und nicht nur unfähig bin, das zu sehen, wonach ich verlange und was ich mir wie einen flüchtigen Traum zurückzurufen suche, sondern ich kehre sogar gern alsbald wieder in die Finsternis zurück[135])."

Es bleibt die Hoffnung, von dieser „tagtäglichen Erblindung" befreit zu werden,

„da in mir noch etwas von der Liebe zu dem Lichte haftet, das zu erblicken die Augen meines Geistes ursprünglich fähig waren, gesund wie Gott sie mir gegeben hat."

Diese Befreiung kann aber „nicht plötzlich und ungestüm, sondern nur allmählich" kommen, diese alte theologische Einsicht taucht hier im Unterschied zu den rhetorischen Darstellungen des Vorgangs der „Bekehrung", auf[136]). Zuerst geht es um die Vorstufen der Erleuchtung, und

[134]) Prael. VI, 24; 339 B.
[135]) ib. VI, 24; 340 B.
[136]) Vgl. oben S. 331.

da haben jene „Bücher der modernen Ärzte" der Seele, d. h. der Kirchenväter, ihre Stelle; aus ihnen ist zu lernen, „wie das wahre Licht zu suchen, zu finden, festzuhalten, anzuschauen und zu lieben ist[137])".

Hier vernehmen wir einen fernen dünnen Nachklang der Schilderungen des kontemplativen Weges der Erhebung der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung, von denen die Schriften der Mystiker voll sind. Rather war kein Mystiker; er war eher ein juristischer Kopf. In seinen Schriften ist denn auch keine Spur von der innerlichen Individualisierung des religiösen Lebens, die durch die Konzentration auf den unmittelbaren Bezug der Seele zu Gott kommt. Das Individuelle, was bei ihm in die Augen fällt, liegt mehr an der Peripherie des geistigen Lebens als im Zentrum.

3

Von dem Moraltraktat, den er als eine Darstellung seines eigenen Wesens bezeichnete, erklärte Rather doch zugleich, daß darin „nichts ihm Eigenes", sondern alles aus den hl. Vätern und aus den „Darlegungen der modernen Lehrer exzerpiert" wäre[138]). Der Widerspruch, der hier für uns fühlbar ist, stellt uns vor das vielerörterte Problem, das in dem Originalitätsbewußtsein mittelalterlicher Schriftsteller enthalten ist. Von Rather bekommen wir Aufschluß darüber durch seine weiteren Äußerungen über das Werk, die im Epilog ihre Stelle haben, wie das der uns bekannten literarischen Tradition entsprach[139]). Sie zeigen, was wir auch sonst schon beobachten konnten[140]), daß an diesem Punkt, beim Autorentum, das Selbstgefühl noch am ehesten individuell geartet war. Jene Erklärung von ihm, die wir als ein Zeichen für das Fehlen des Autoren-Bewußtseins im frühen Mittelalter ansehen möchten, bezieht sich nur auf den Inhalt und nicht auf die rhetorische Form oder die Komposition seines Werkes: diese nahm er vielmehr ausdrücklich als seine eigene Leistung in Anspruch und darauf verlegt sich das Selbstgefühl des Autors: Rather weist es von sich, ein bloßer „Kompilator" zu sein. Dieser Ausdruck tritt hier in dem uns geläufigen abschätzigen Sinne auf, der der ursprünglichen Bedeutung des Wortes compilare (= plündern) entspricht, der aber im Mittelalter keineswegs immer vorgeherrscht hat und auch in späteren Zeiten nicht, wo auch wieder wie im Mittelalter die Schriftsteller ihr Ansehen nicht so sehr einem schöpferischen Werk verdankten als der hohen Bildung, die sie zur Schau

[137]) ib. VI, 25; 341 A.
[138]) Vgl. oben Anm. 64.
[139]) Vgl. oben S. 357 ff.
[140]) Vgl. oben S. 402 ff. (Gunzo. Anselmus Peripateticus) u. 446 (Strabo).

trugen und den autoritativ gesicherten Meinungen, die sie vertraten[141]). Man pflegt die ablehnende Stellung gegenüber den im Mittelalter herkömmlichen Kompilationen auf die sogenannte Renaissance des 12. Jahrhunderts zurückzuführen[142]); mit dem Studium der klassischen Autoren — statt der Benutzung von Zitaten-Sammlungen — ging damals die Forderung selbständiger Leistungen zusammen, die einen Bruch mit der mittelalterlichen Gepflogenheit bedeutete, unbedenklich fremdes Gedankengut zu einem Bestandteil, wo nicht zum Hauptkörper des eigenen Schrifttums zu machen. Durch Rather, der zweihundert Jahre vorher schrieb, bekommen wir ein richtigeres Bild von dem geschichtlichen Zusammenhang, in dem das Autoren-Bewußtsein sich entwickelt hat. Man könnte, so führt er aus, geneigt sein, „ihn einen Cento-Verfertiger oder mit dem gewöhnlichen Ausdruck, einen Kompilator zu nennen, als ob ich auf fremde Kosten etwas mir Eigenes herstellen wollte[143])".

Diese Geringschätzung wehrt er ab. Er habe das Buch verfaßt „aus Liebe zum göttlichen Licht"; im Bewußtsein seiner „Blindheit", d. h. der ihm mangelnde Gelehrsamkeit habe er sich streng an die Lehren der Kirchenväter gehalten, um den Weg zu der „Quelle des Lichts", die in dem Labyrinth der Bibel verborgen ist, zu finden und ihn den anderen zu weisen[144]). Er habe diese Aufgabe methodisch durchgeführt, indem er regelmäßig „von den Bibeltexten zu den Lehrstücken sich hinwendete und umgekehrt[145])". Und weiter hebt er hervor, daß zwar der Inhalt des Opus nichts ihm Eigenes sei, aber die „Anfänge" der verschiedenen Textstücke, „die Verknüpfung und sozusagen die Verbindungsglieder von ihm selber stammen[146])." „Da dies sich so verhält, scheint dieser Prolog so gut wie ganz mein Werk zu sein[147])."

Man darf wohl sagen, daß hier ein eindeutiges Zeugnis für das Bewußtsein der Autorschaft vorliegt, ja für den Stolz auf die individuelle

[141]) Z. B. im XVI. Jahrh. compilator als ein Ehrentitel, nach dem ausgezeichnete Geister strebten, in Lilys Roman Euphues, aber auch Erasmus in s. Adagia. Vgl. das oben S. 308, Anm. 4, Bemerkte.

[142]) Vgl. Hennig Brinkmann, Diesseitsstimmung im Mittelalter, DVS II, 746, mit Bezug auf Bernhard von Chartres.

[143]) ib. VI, 24: 339: concentonem vel ... compilatorem, quasi qui alienis sumptibus velim propria construere.

[144]) ib. VI, 25; 341 B: ... me prospiciens indoctissimum attamen jam olim ejusdem amatorem effectum libellum ex eorum dictis ...

[145]) ib. VI, 25; 342 C: Corpus vero totius operis ita compegi ut ab oratione ad lectionem, a lectione ad orationem conversus ...

[146]) ib. VI, 26; 343 A: unde nil ibi praeter connexionem ipsam et, ut ita loquar, nodos membrorum invenisse meorum ...

[147]) ib. 343 A: His ergo ita se habentibus, videtur quidem prologus pene totus esse meus.

literarische Leistung. In Rathers weiteren Schriften wird sich diese Richtung seines Selbstgefühls noch klarer zeigen.

Die Unterscheidung zwischen der Komposition, die eine Sache des Autors ist, und dem lehrhaften Inhalt, der ihm durch Autorität und Tradition überkommen ist, beleuchtet nicht bloß Rathers literarisches Selbstgefühl, sondern einen Grundzug seiner verschiedenen Selbstdarstellungen. Sie alle zehren, soweit sie mehr sind als historische oder apologetische Erzählungen, von dem Gedankengut, das er in seinem Erstlingswerk niedergelegt hat; so kehren die gleichen Zitate regelmäßig wieder, wenn es sich um irgendwie ähnliche Situationen handelt. So zahlreich seine Schriften sind, seine geistige Welt war eng umgrenzt. Dagegen wechseln die literarischen Formen, die er zur Darstellung seines Lebens und Wesens wählte, und sind nur zum Teil bereits in den autobiographischen Partien der „Praeloquien" angelegt.

ZWEITES KAPITEL

Autobiographie und politische Zeitgeschichte

Rathers förmliche autobiographische Produktion, die auch wir so nennen würden, begann erst 15 Jahre nach seinem Erstlingswerk, in dem sie, wie wir sahen, angelegt war. Sie begann mit zwei Reihen von Schriften, die noch weit stärker als dieses durch das unmittelbar praktische Bedürfnis der Selbstbehauptung, durch die leidenschaftliche Reaktion auf Niederlagen bestimmt waren, die er als ein ihm angetanes Unrecht empfand. Dank dieser Unmittelbarkeit des Lebensbezuges kommen hier gewisse Züge seines Charakters, die er in seinen späteren Selbstcharakteristiken in Halbdunkel hüllte, zu eindeutigem Ausdruck.

Die erste Reihe dieser Schriften betrifft den neu von ihm aufgenommenen Kampf um das Bistum Verona (951), die andere die Katastrophe, mit der sein Lütticher Episkopat endete (955). So tritt uns hier der entthronte Prälat entgegen, der für sein Recht kämpft und das mit dem Aufgebot aller rhetorischen und juristischen Mittel tut, über die er verfügte. Von der kontemplativen Richtung des religiösen Lebens, die in seinem „Agonisticum" in den Schlußbetrachtungen zu Worte kam, wo er sein Buch als einen ersten Schritt auf dem Wege der Seele aus der Dunkelheit zum Licht der göttlichen Wahrheit hinstellte, hören wir nichts mehr, obwohl er in der langen Zwischenzeit Gelegenheit genug gehabt hätte, diesen Weg weiter zu begehen. Statt dessen dominiert die kirchenpolitische Zeitgeschichte.

Nachdem er aus der Haft, in der ihn König Hugo hielt, entkommen war, hat er zunächst 5 Jahre in der Provence gelebt, ohne die Bürde eines Amtes und auch ohne die klösterliche Bindung; er fand dort, wie wir aus einer anderen Quelle wissen[148]), bei einem reichen Magnaten eine Zuflucht, dessen Sohn er im Latein unterrichtete. Schließlich kehrte er in sein heimatliches Kloster zurück (944). Seine schriftstellerische Tätigkeit ruhte in dieser Zeit nicht ganz, aber war nur von sekundärem Belang; er brachte die Legende eines Heiligen, der der Schutzpatron von Laubach war, in eine modische literarische Form, die er den Mönchen des Klosters widmete, um sich bei ihnen zu empfehlen[149]), und er verfaßte für den Lateinunterricht, den er dem jungen Baron gab, ein Lehrbuch, dem er den witzigen Titel: „Rückenschoner" gab[150]), weil es dem Schüler die

[148]) Folkuin a. a. O. c. 20. Vgl. die Vita der Ballerini, 30; *M* p. 50.

[149]) Rather an die Mönche von Laubach (zwischen 939 u. 944), bei Weigle a. a. O. Brief 4, S. 27—9.

[150]) Folkuin a. a. O. Der Titel ist aus der Vulgärsprache gebildet: Sparadorsum. — Ein Lehrbuch derart schon bei Valerius erwähnt, s. oben S. 344.

üblichen pädagogischen Prügel ersparen sollte. Bezeichnender für seine literarischen Aspirationen ist es, daß er seine „Praeloquien", von denen er gesagt hatte, er habe sie für sich selbst geschrieben „zum Trost in der Trauer", jetzt an die einflußreichsten geistlichen Würdenträger Deutschlands sandte, um ihre Protektion zu gewinnen, an Rotbert von Trier, den „edelsten aller Erzbischöfe", wie er ihn nennt[151]), der ein Oheim von König Otto I. war, und an Brun, den Bruder und Kanzler des Königs. In dem Brief an Brun, mit dem er die Sendung begleitete, kommt zum Vorschein, was er im Sinne hatte, wenn er das Buch als ein Selbstbildnis bezeichnete; Brun würde ihn, so erklärt er, den ihm Unbekannten durch das Buch „in den Grundzügen seines Wesens" kennenlernen und könnte sich daraus ein Urteil bilden, ob er es verdiene, daß er ihn in seinen Dienst nähme: „Wenn das Werk Gefallen findet, dürfte Euch auch der geringe Diener gefallen, der es ausgeführt hat[152])." Mit feiner Schmeichelei fährt er fort: „Es ist als weissagte mir mein Gott ahnungsvoll, daß ich durch Eure Hoheit aus meiner Verkommenheit werde befreit werden." Die Ahnung hat ihn nicht getäuscht, aber das sollte sich erst einige Jahre später herausstellen.

Zunächst trat eine andere Wendung seines Schicksals ein und auf sie beziehen sich die Schriften, mit denen er jetzt, bereits 60 Jahre alt, als Autobiograph hervortrat. Die Ereignisse, die er darin behandelt, sind durch die neueren historischen Forschungen klargestellt; so kann man seine Behandlung derselben mit den Fakten vergleichen und sich dadurch ein objektiveres Urteil über ihn selber bilden.

1

Er hatte sich in dem Kloster, in das er von der Provence aus zurückgekehrt war, nur etwa zwei Jahre aufgehalten, als sich ihm eine Aussicht eröffnete, sein Bistum wiederzuerlangen, und daraufhin machte er sich sofort auf den Weg über die Alpen, um die Chance zu ergreifen. Die politische Lage in Verona hatte sich inzwischen geändert: König Hugo mußte, wie wir das aus Liutprands Jugenderinnerungen wissen, seinem Rivalen Berengar von Ivrea weichen, einige seiner vornehmsten Anhänger fielen zu dem einheimischen Kronprätendenten ab, darunter

[151]) Rather an Rotbert (zwischen 939 u. 944), ep. 3, *M* 649; bei Weigle Brief 5, a. a. O. S. 29.

[152]) Rather an Brun (zwischen 942 u. 944), ep. 4 *M* 651; bei Weigle Brief 6, a. a. O. S. 32: Praefixum ergo quodammodo meae qualitatis in eo cernentes tenorem, quid, barbarus vobis licet, in vestro servitio nequeam valeamve agere, optime potestis perpendere. Si itaque placet opus, placeat et operis executor servulus, nec dedignemini suggerere tantillum cognoscere.

Milo, der Markgraf von Verona, und der Erzbischof Manasses von Arles, der seit Rathers Sturz das Veroneser Bistum inne hatte. Dieser aus der Provence gekommene Prälat, ein Vetter Hugos, war einer der berüchtigtesten Machtmenschen der Zeit. Er hatte wie zum Hohn auf die kanonischen Vorschriften, die die Akkumulation von Bistümern verboten, außer dem Erzbistum Arles, das er zunächst besessen hatte, von Hugo noch Mantua und Trient und dazu Verona bekommen; jetzt gewann ihn Berengar durch das Versprechen, ihm auch noch das Erzbistum Mailand zu verschaffen. Glaubte Rather unter diesen Umständen im Trüben fischen zu können? Es scheint beinahe so[153]). Er hatte sich auch nicht ganz verrechnet. Zwar war Manasses vorerst noch so mächtig, daß auf seinen Wink der unbequeme Ankömmling gefangen gesetzt wurde, aber schon nach drei Monaten waren die Dinge so weit gediehen, daß Manasses ihm das Bistum herausgeben mußte: offenbar traute Berengar und sein Parteigänger Milo dem zu mächtig gewordenen Mann nicht mehr über den Weg[154]). So erreichte Rather jetzt sein Ziel (946). Aber dieser Erfolg war kein Glück für ihn. Er war dem Intrigenspiel, in das er sich hineinbegeben hatte, nicht gewachsen. Markgraf Milo arbeitete im geheimen gegen ihn; König Lothar, Hugos Sohn und Nachfolger, mit dem Rather in Verbindung blieb, intrigierte für Manasses; sein eigener Klerus widersetzte sich ihm bis zu offener Revolte. Nach zwei Jahren war seine Stellung unhaltbar geworden; er räumte das Feld.

Aber bei der nächsten Gelegenheit war er wieder zur Stelle, nunmehr im Gefolge des deutschen Königs, der im Jahre 951 seinen ersten Italienzug antrat. Rather nahm an dieser Expedition teil in der Erwartung, daß der Herrscher im Vollzuge seines Unternehmens, Berengar zur Anerkennung der deutschen Oberhoheit zu zwingen, auch ihm zu seinem Recht verhelfen werde. Er wurde bitter enttäuscht. Manasses hatte inzwischen das Bistum an einen Neffen des Markgrafen von Verona, gleichfalls Milo mit Namen, abgetreten (um 950), und der Papst hatte seinen Segen dazu gegeben, d. h. den Dispens erteilt, der nötig war, da der junge Milo minderjährig, kaum 18 Jahre alt war. Ein eklatanter Fall von Nepotismus und Simonie. König Otto ließ es dabei bewenden.

In der frischen Erregung über diesen Ausgang der Dinge hat Rather die Schriften verfaßt, um die es sich uns handelt. Zunächst ein Sendschreiben, mit dem er sich an den Papst wandte, um eine Entscheidung darüber herbeizuführen, wer rechtmäßiger Bischof von Verona wäre, der junge

[153]) Vgl. Weigle, Die Briefe Rathers, S. 37 Anm. 3.
[154]) Ebenda. S. 37, Anm. 6 und 40, Anm. 1.

Milo oder er[155]). Zu diesem Zweck ließ er sich auf eine ausführliche historische Darlegung seiner Angelegenheit ein bis zurück zu der Zeit, wo er mit Bischof Hilduin aus seinem Kloster fort nach Italien gekommen war. Es war eine kirchenpolitische Aktion. Er berief sich dafür auf das Vorbild des Apostels Paulus, der, von seinen Landsleuten verfolgt, an den Kaiser appellierte[156]). — Ein zweites Sendschreiben über dieselbe Sache und mit denselben, meist wörtlich wiederholten Argumenten richtete er an „seine hochehrwürdigen Mitbischöfe in ganz Italien, Gallien und Germanien", um sie zum Kampf für die Ehre der Kirche aufzurufen; sie sollten zu einer Synode zusammentreten, um über den Rechtsbruch, der sie alle anginge, zu verhandeln[157]). In einem dritten „Brief" wandte er sich mit seiner Sache wie ein rechter Publizist an die gesamte Christenheit, um Unterstützung bittend, damit er die Mittel für eine Reise nach Rom bekäme, wo er den Rechtsfall zur Entscheidung bringen wollte[158]). In der Anschrift zu diesem öffentlichen Brief spricht er das Gefühl seiner Lage zusammenfassend aus:

„An alle, die Christi Gesetz erfüllen möchten, der Arme, Unglückseligste und schwer Getäuschte, der den Schatten und Schemen von Versprechungen, mit denen man ihn genug genährt hat, kein Vertrauen mehr zu schenken vermag, durch Erfahrung, ach! nur zu spät, belehrt."

Mit vollem, eines Dichters würdigen Aufgebot seiner rhetorischen Kunst hatte er diese Art von Selbstschilderung in dem Schreiben an den Papst durchgeführt; er hob dort an:

„Wenn Ihr nach der Person des Klagenden fragt, dessen Ruf aus tiefer Not ertönt:

Ich, Herr, ich bin der Armselige, der an eben dem Tage, an dem er Bischof von Verona wurde, so widersinnig das klingt, dem Verderben geweiht war, das ich hier beklage; zu dessen Verfolgung sich sozusagen die ganze Welt verschworen hat, so daß es mir Armseligen, dem auch die Hilfe von Blutsverwandten gänzlich mangelt, oft so schien, als ob mir gegenüber der Gerechte zum Übeltäter, der Freigebige knauserig, der Barmherzige grausam, der Demütige zu einem zweiten Tarquinius wurde, und wer sonst wahrhaftig war, mir Versprechungen machte, an denen kein wahres Wort war, und so all und jeder von der Spitze der Aristokratie bis zum geringsten Diener ..."

„Ich, Herr, ich bin der, von dem Griechenland dem Osten und Spanien dem Westen verkünden kann, gesehen zu haben, wie er vor Trauer erbleichte und vor frommer Scheu errötete; es schämte ihn, daß er allerorts zu sehen war und allerseits ein Gyrovage genannt wurde ..."

[155]) Opera Ratherii, ep. 5 (A: 951), *M* col. 535—547; Weigle a. a. O. S. 33—43 (Brief 7).

[156]) ib. ep. 5, 2 mit Bezug auf Acta 25, 11.

[157]) ib. ep. 6, *M* 546—49; Weigle S. 43—45 (Brief 8).

[158]) ib. ep. 7, *M* 549—50; Weigle S. 46—48 (Brief 9), Vgl. Vogel a. a. O. S. 147.

„Gyrovagen" nannte man eine Art Bettelmönche, vor denen schon der Kirchenvater Basilius gewarnt hatte[159]); in der Benediktiner-Regel werden sie so beschrieben: „Unstetig, immer auf der Wanderschaft, drängten sie sich in die Klöster für drei oder vier Tage als Gäste ein, den Tafelgenüssen frönend[160])." Wenn Rather sich mit diesen „Vagabunden" verglich, so wollte er nicht sich selber bloßstellen[161]), sondern die geistlichen Würdenträger brandmarken, die ihn in der Not im Stiche gelassen hatten. Er liebte solche indirekten Invektiven.

Der auf diese „Klage" des Enttäuschten folgende autobiographische Abschnitt des Sendschreibens (4—9) ist eine historische, für Rathers Gepflogenheiten ungewöhnlich klare, energisch fortschreitende Erzählung, die von der modernen Forschung als „die wichtigste Quelle zur Geschichte Rathers" während dieser 25 Jahre (926—951) bezeichnet wird[162]). Aber lauter ist diese Quelle nicht. Wie Rather das Verhalten König Hugos zu ihm, dann, beim Bericht über sein zweites Episkopat (946—948), die Intrigen des Markgrafen Milo darstellt, das entspricht der Art von politischen Memoiren, die die Machtkämpfe auf kleinpersönliche Motive zurückführen. Der König habe ihn, so erklärt er, von vornherein gehaßt, weil er das wichtige Bistum seinem Neffen Manasses geben wollte; daß er ihn dann doch einsetzte, dem Wunsch des Papstes und anderer hochmögender Gönner Rathers nachgebend, geschah nur, weil er ihn für einen todkranken Mann hielt. „Ihm war von denen, die mich liebten, die Überzeugung beigebracht worden, daß ich nicht mit dem Leben davonkommen würde." Als es dann doch geschah „schwur er bei Gott — und hat damit nicht gelogen —, daß ich, solange er lebte, keine Freude an meiner Ordination haben würde[163])." Der Anspruch, den der König auf die reichen Kirchengüter Veronas erhob — woraus der Konflikt hervorging — erscheint dann nur als eine Ranküne, der andere folgten, „um mich in Schrecken zu setzen oder gegen ihn aufzureizen, damit er eine Gelegenheit fände, mich zu vertreiben. Er fand sie." Das ist das Einzige, was er über den Konflikt sagt, der in dem Abfall Veronas zu Herzog Arnulf von Bayern (934) gipfelte. Doch hält er beim Bericht über seine Gefangensetzung einen Moment ein: „Ich sage nicht, daß ich ohne Schuld war. Denn wer ist so ‚vollkommen, daß er in keinem Worte fehlte[164])?' Aber es geschah ungesetzlich und ohne Verhör."

[159]) Basilius, Constitutio monastic. c. 8.
[160]) Benedicti regula monachorum c. 1.
[161]) Vogel a. a. O. I, 129 f.
[162]) Weigle a. a. O. S. 35.
[163]) Ratherii opera, ep. 5, 4, 658.
[164]) Nach Jakobus 3, 2.

Seine Unaufrichtigkeit wird augenfällig, wie er, zu seinem zweiten Episkopat übergehend, seine Loyalität gegenüber König Hugo betont und fortfährt:

„Als ich durch Gottes Barmherzigkeit gegen seinen Willen die Freiheit wiedererlangt, er aber durch Gottes Gerechtigkeit die Königswürde verloren hatte, kam es mir in den Sinn, ihn aufzusuchen und ihn in seinem Unglück durch meine täglichen Dienste zu trösten: denn es war mir zu Ohren gekommen, daß er oft reumütig gewünscht hätte, Gott möge geben, daß ich zu ihm käme; er würde dann meine Wiedereinsetzung herbeiführen, falls er es könnte, und falls nicht, mir eine so große Summe Geldes geben, daß ich nicht mehr Mangel zu leiden brauchte. Ich kam — und wurde von Berengar gefangen gesetzt...[165])."

Man fragt sich, ob die Unwahrheit dieser „rührseligen Motivierung[166])" größer ist oder die Naivität, mit der der Mönch seine Schätzung des Mammons verrät. Auf alle Fälle wird man mißtrauisch und glaubt ihm nicht recht, wenn er dann weiter erklärt, er hätte das Bistum, das er schließlich doch von Berengar wiederbekam, „gern freiwillig aufgegeben, wäre das nicht verboten durch das, was der Herr im Evangelium von dem Mietling sagt" im Gegensatz zu dem guten Hirten, der sein Leben für die Schafe läßt[167]).

Aber die frommen Regungen sind doch nicht bloß vorgeschoben. Wie kompliziert die seelische Verfassung dieses frühmittelalterlichen Menschen ist, zeigt sich in der Darstellung, die er von seinen schwankenden Absichten nach dem neuen, dritten Fehlschlag, den er soeben erlebt hatte, gibt. Er hatte zuerst gedacht, so führt er aus[168]), „sich der apostolischen Autorität des Papstes und der königlichen Majestät zu beugen" — in einer anderen Fassung sagt er: „dem Neid meiner Verfolger zu weichen[169])" — und „in die Einsamkeit des Klosters zu entfliehen", um dort

„den Herrn zu erwarten, daß er ‚mich errette vor dem Kleinmut und dem Sturmwind' der Verfolgung[170]), und in Reue und Buße von mir selbst die Gründe meiner Vertreibung abzufordern und ‚mich selbst zu richten, damit ich nicht gerichtet werde[171])'."

Hier ist die Intention formuliert, die der „Beichte" zugrunde liegt, die er fünf Jahre später (956-7) abgefaßt hat. Sie wurde nach dem Zeugnis

[165]) Opera, ep. 5, 5.

[166]) Weigle a. a. O. S. 37, Anm. 3.

[167]) Opera, ep. 5, 7, mit Bezug auf Joh. 10, 12; wiederholt aus Praeloq. IV, 9, s. oben S. 549.

[168]) ib. ep. 5, 8—9.

[169]) ib. ep. 7, 1 (Weigle, Brief 8, S. 44, 1).

[170]) Psalm 54, 9.

[171]) ep. 5, 8; *M* 663; ep. 7, 1, 669, mit Bezug auf 1. Kor. 11, 31.

des vorliegenden „Briefes" zurückgedrängt durch ein apologetisches Motiv: er wollte der üblen Nachrede entgegentreten, daß ihm sein Bistum „nicht mit Gewalt, sondern von Rechts wegen genommen" worden sei. Jedoch sagt er nicht offen, daß er diesen Schimpf nicht auf sich sitzen lassen wollte — das widerspräche allzusehr der christlichen Demut, welche gebietet, wie er in den „Praeloquien" (VI,22) in ausgezeichneter Weise zusammengefaßt hatte:

„Feindschaft und Verachtung seitens der Welt aus Liebe zu Ihm gern auf sich nehmen; allen nützen wollen, auch wo es über die eigene Kraft geht; niemandem Unrecht tun, das uns angetane Unrecht geduldig ertragen und denen die es uns antaten, womöglich Wohltaten erweisen und sonst durch emsiges Gebet für sie Verzeihung erflehen."

Er versteckt den Ehrenpunkt hinter einem allgemeinen moralischen oder sozusagen juristischen Motiv:

„Ich befürchtete, daß meine Nachgiebigkeit oder Geduld die Absetzung anderer von Amt und Würden in der Gegenwart oder Zukunft nach sich ziehen würde. Neigt doch die Nachkommenschaft des alten Adam immer zum Bösen[172])."

Seine Sorge um Rang und Ruf äußert sich aber zwischendurch auch unverdeckt, ähnlich wie vordem das Leiden unter der Armut. Als er in seinem Kummer ins Kloster zurückzukehren gedachte, kamen ihm, so bekennt er, die Bedenken: „In welchem Rang sollte ich dort sein? dem eines Bischofs oder eines Presbyters oder sonst einem oder ohne Rang wie ein Laienbruder[173])?

An den heiligen Vater gerichtet und zu einem kirchenpolitischen Zweck bestimmt, ist diese Schrift doch auch wieder mit den ironischen Spitzen versehen, die für den Schriftsteller wie den Menschen Rather charakteristisch sind. Das betrifft die „apostolische Autorität" des Papstes selber. Nachdem er ihm (es handelt sich um Agapet II.) die Begünstigung seines unmündigen Gegners, an den das Bistum „verkauft" worden wäre, vorgeworfen hat, erinnert er sich daran, daß „niemand einen Hohenpriester tadeln darf" und daß er deshalb „sicherer ginge", wenn er das, was der Papst beschlossen hatte, „als ein Dekret Gottes" ansähe; aber dazu fügt er die Glosse: ein Papst ist deshalb dem Tadel entzogen, weil er nichts tun darf, was Tadel verdient[174]). Wie er ihm dann die Frage vorlegt, über die er „belehrt werden möchte": ob ein Bischof ohne jeden

[172]) ep. 5, 9; 663 C; Weigle a. a. O. S. 40 (Brief 7): proclivis enim semper est in deteriora veteris Adae posteritas.

[173]) ib. 663 B.

[174]) ib. V, 8.

Prozeß abgesetzt werden dürfe, stellt er sich dumm: „Ich Armer, der ich gänzlich unerfahren bin, habe das nirgendwo finden können, obwohl ich in meiner Sache viel nachgeforscht und wieder und wieder gelesen habe[175])."

2

Die zweite Reihe dieser autobiographischen Schriften, in denen die historische Erzählung mit Apologie und Invektive verquickt war, ergab sich bei der nächsten Wendung seines wechselreichen Lebens. Wieder wurde er, wie ehedem als er im Gefolge Hilduins das Kloster verließ, durch den Gang der großen Politik emporgetragen, aber diesmal in seiner lothringischen Heimat: er erhielt das Lütticher Bistum (953). Es war eine für jene Zeit charakteristische Konstellation. Der deutsche König hatte, nachdem er die Oberherrschaft über das Königreich Italien wiedergewonnen hatte, sich in seinem eigenen Reich gegen die aufrührerischen Stammesherzöge zu behaupten, an deren Spitze sein Sohn Konrad stand; in diesem Kampfe fand er sich auf den Beistand der geistlichen Fürsten angewiesen und stattete sie reichlich mit weltlichen Machtmitteln aus. Unter ihnen ragt die lichte Gestalt von Ottos Bruder und Kanzler Brun hervor, der zu den Heiligen der katholischen Kirche zählt. Ein Anhänger der sog. kluniazensischen Reformbewegung, verband er mit dieser asketischen Richtung die von Karl dem Großen erneuerte Tradition der antiken Bildung. Wenn unter der starken Herrschaft des sächsischen Königshauses das Zentrum der europäischen Kultur von Frankreich und Lothringen nach Deutschland hinüberrückte, so war dies nicht zuletzt Bruns Werk. Zur Wiederaufnahme dieser Bildungstradition gehörte auch die Erneuerung der königlichen Hofschule nach dem Vorbild der karolingischen „Akademie". Für diese Schule brauchte Brun Lehrer und suchte sich die gelehrtesten unter den Klerikern aus. So geschah es, daß Rather statt nach Rom zu pilgern, um den Kampf um sein Bistum Verona auszufechten, an den deutschen Königshof kam. Er war wie geschaffen für die neue Stellung; er galt alsbald, wie ein Chronist berichtet, als „der Erste unter den Philosophen des Hofes[176])". Brun selber sah ihn, der 30

[175]) ib. V, 9. — Ein weiteres Beispiel: Er beschimpft seinen Feind Manasses, der kürzlich auch noch das Erzbistum Mailand erhalten hatte, nicht offen, wie Liutprand tat, der ihn einen Leviathan nannte (Antapodosis 4, 6), sondern spricht von ihm ironisch als dem „hochheiligen Erzbischof, der den Sitz des Ambrosius mit Fug und Recht einnimmt" (ep. 5, 5).

[176]) Folkuin, a a. O. c. 22: Advocatur Ratherius et habetur inter palatinos philosophos primus.

Jahre älter war als er, als seinen Lehrer an. Unter diesen Umständen gelangte er jetzt ans Ziel. König Otto vertraute Brun in der gefährlichen Lage, die durch den Aufstand des Herzogs von Lothringen entstanden war, den Schutz des Westens an, machte ihn zum Erzbischof von Köln und zugleich zum Herzog von Lothringen, und im Gefolge seines Gönners machte Rather seinen Weg. Auch der greise Erzbischof Rotbert von Trier setzte sich für Rathers Erhebung ein.

Aber wiederum, auch in Lüttich, seiner Heimat, vermochte er sich nicht zu halten, schon nach 15 Monaten war die Katastrophe da. Er hatte sich zwar an die politischen Verhältnisse angepaßt und mit dem bischöflichen Heerbann an dem lothringischen Kriege teilgenommen, obwohl er den Kirchengesetzen entsprechend grundsätzlich das Waffentragen der Geistlichen verwarf, aber er war kein Politiker. Durch die rückhaltlose Kritik, die er im Sinne der kluniazensischen Reformbewegung an den verwahrlosten Sitten übte, brachte er den Klerus gegen sich auf, und seine Einsetzung war schon von vornherein auf den Widerstand des Grundadels gestoßen, der gewohnt war, für die Besetzung der Bistümer des Landes zu sorgen. Die mächtigsten lothringischen Grafen drohten, zu den Aufständischen abzufallen, wenn nicht ihr Gegenkandidat, ein junger Neffe des Grafen von Hennegau, Baldrich mit Namen, an Rathers Stelle gesetzt würde. Erzbischof Rotbert nahm in diesen Wirren gegen Rather Partei, und schließlich sah sich auch Brun genötigt, seinen Günstling fallen zu lassen, da wichtigere Dinge auf dem Spiel standen: die Ungarn, die furchtbarsten Feinde damals, waren bis nach Lothringen vorgedrungen und durchzogen das Lütticher Bistum raubend und brandschatzend. Eine Handhabe zu Rathers Absetzung war dadurch gegeben, daß er als Bischof von Verona nach strengem kanonischen Recht keinen andern Bischofssitz einnehmen durfte.

Diesmal gab er nicht nach, sondern wehrte sich bis zuletzt gegen die Absetzung. Bezeichnend ist eine Szene, die er selbst festgehalten hat: aus den letzten Tagen, die er in Lüttich verbrachte, aus seinem Amt verdrängt, aber noch hoffend, daß Brun die Wahl Baldrichs nicht gutheißen werde. Erzbischof Rotbert war aus Trier gekommen, um in der Zwischenzeit die kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten; es war kurz vor Ostern; am Gründonnerstag begab er sich feierlich im Ornat in die Kathedrale, um den Festgottesdienst abzuhalten — man erwartete, er werde nunmehr die Ordination des neuen Bischofs ankündigen. Da packte Rather die Wut und er sandte einen Boten in die Kirche, der in dem feierlichen Augenblick, als Rotbert, bevor er die Messe zelebrierte, die frommen

Gaben der Gemeinde entgegennahm, dem Erzbischof das Wort aus dem Evangelium entgegen rief:

„Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und es fällt dir dort ein, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar und gehe zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und hierauf komme und bringe deine Gabe dar[177])."

Es war die ohnmächtige Drohung mit der Exkommunikation.

Es folgte die literarische Reaktion auf die Niederlage. Über ein Dutzend Pamphlete, meist in Form von Sendschreiben an die Prälaten, die an seiner Entthronung mitgewirkt hatten, aber auch an Brun und an König Otto, hat er in diesem Jahr (955—6) verfaßt. Er hatte Muße für diese publizistische Schriftstellerei. Denn dank seinen Beziehungen zum deutschen Königshause war er jetzt nicht mehr so verlassen wie vordem nach den Mißerfolgen in Verona; der Erzbischof von Mainz, ein natürlicher Sohn des Königs (von einer slawischen Kriegsgefangenen), der mit seinem Oheim Brun damals auf gespanntem Fuße stand, nahm den Vertriebenen gastlich bei sich auf und verwandte sich für ihn beim Papst[178]): eine Synode sollte in Mainz zusammentreten, um über Rathers „grundlose Vertreibung" und andere Fälle der Art zu verhandeln[179]). Daraufhin stellte Rather die Schriften, die er in der Hitze des Kampfes verfaßt hatte, zusammen und versah das Ganze mit einer Vorrede, die für uns von besonderem Interesse ist, da sie seinen ersten Versuch einer ausführlichen Selbstbeschreibung darstellt. Die ganze Sammlung nannte er „*Phrenesis*", ein griechisches Wort wählend, das „Wahnwitz" bedeutet — ein schreiender Titel, auf den wir noch zurückkommen werden.

Die Schriften, die er in die Sammlung aufnahm, hat er in der Vorrede aufgezählt; von ihnen hat sich nur wenig erhalten. Sie waren augenscheinlich sehr verschieden, auch im Stil. Ein Bruchstück, das aus einer an den jungen Baldrich gerichteten Klageschrift stammt, fällt uns durch die ungewöhnlich einfache Diktion auf. Rather gibt hier den autobiographischen Bericht, den er in seine Rechtsbeschwerden einzufügen liebte, in kurzen, manchmal aus nur einem Wort bestehenden Sätzen:

„Ich werde feierlich eingesetzt, bin Bischof, ordne an, was zu tun ist, ziehe mit meinem Heerbann in den Kampf gegen die Feinde des Königs, kehre zurück, empfange daheim ihn, der mich ordiniert hat . . .[180])."

Ebenso kraftvoll wie diese Erzählweise, die er wohl aus der lateinischen

[177]) Phrenesis, 16; *M* 384. — Ev. Matth. 5, 23—4: dasselbe Zitat in den Prael. IV 8.

[178]) Brief des Erzbischofs Wilhelm von Mainz an Papst Agapet II., Nov. 955.

[179]) Vgl. Vogel a. a. O. I, 198 f. Weigle a. a. O. S. 57, Anm. 3.

[180]) Fragment einer Klageschrift gegen Baldrich, bei Weigle Brief 10, S. 50: Intronizor, praesideo, agenda incipere satago, in expeditionem adversus inimicos regis . . . mea cum militia proficiscor, revertor, ordinatorem meum domi recipio . . .

Komödie, aus Terenz, den er oft zitiert, entnommen hat, ist die Kritik, die er in dieser Schrift an Bruns Politik übt, nunmehr in Ciceronischem Stil. Er hält dem Kanzler den religiösen Spiegel vor wegen seiner Nachgiebigkeit gegen die Drohungen der lothringischen Grafen:

„Da gewann die Furcht vor der zeitlichen Gefahr die Überhand an Stelle von Gott, dem Helfer in aller Not, und der Zwang, der zum Rechtsbruch trieb, an Stelle der Erwartung des Lohnes für die Beständigen, der Strafe für die Unbeständigen[181])."

Er hält diesen hohen Ton durch, als er von der Anklage gegen seinen einstigen Gönner zur Klage über dessen Untreue übergeht oder vielmehr umspringt, wobei er wieder das Grundgefühl der Unsicherheit aller Lebensverhältnisse zu rhetorischem Ausdruck bringt:

„So wandelt sich mir der Nektartrank in bittere Galle, der Helfer wird zum Widersacher, die Ordnung wird umgekehrt, wehe, wehe! und aus dem liebevollen Beschützer wird ein grausamer Unterdrücker; dieselbe Hand, die mir Hilfe bot, versetzt mir die Wunde, wie denn ‚Süßes bitter wird, Weiches hart, Weißes schwarz, das Rechte zum Linken'[182])."

Im Gegensatz zu dieser klassischen Tonart waren die meisten Stücke der Sammlung in einem „dunklen" Stil gehalten, der damals in gewissen Kreisen als das höchste von rhetorischer Kunst galt. Ein Hauptmittel, die genußreiche Dunkelheit herzustellen, war neben der Wortwahl die vertrackte, aller Regeln der Syntax spottende Wortstellung, die sogenannte *scinderatio*, ein Kunstwort, das wir mit „Hackstil" wiedergeben möchten, weil dies Zerstücken des normalen lateinischen Satzbaus etwas Primitives an sich hat. Denn wenn die Technik der Umstellung einzelner Worte, die im mittelalterlichen Latein beliebt war, auch schon in der antiken Rhetorik zu finden ist[183]), so hat doch dieser „Manierismus", wie man es genannt hat, in der extremen Form, in der er uns bei Rather und anderen Schriftstellern der Zeit entgegentritt[184]), ein durchaus unantikes Gesicht.

[181]) ib. S. 52: Obtinuit illic temporalis periculi metus quam subventor in periculis Deus, transgressio legis coacta quam praeparata perseverantibus praemia, cedentibus tormenta.

[182]) Ebenda S. 53, 10: Vertitur itaque mihi sapor ille nectarius fel in amarissimum, defensor in adversarium, piissimus in crudelem, tutor dum mutato secus ordine, heu dolor, fit oppressor, unique manus mihi opem vulnusque dat dum „dulcia prius mara fiunt, mollia dura, candida nigra, dextera leva". Das Zitat stammt aus einem Fluchtgedicht, das sich im Anhang zum Vergil fand und als Vergilisch galt: verfaßt von einem römischen Landmann, der durch die Soldateska von seiner Scholle vertrieben worden war.

[183]) Vgl. Curtius, Kap. 14: Rhetorik und Manierismus. — Ein Beispiel gibt die in der vorigen Anm. zitierte Stelle.

[184]) Vgl. z. B. Atto von Vercelli (um 950), dessen *Polypticum* als „der dunkelste Text des Mittelalters" gilt. Vgl. P. E. Schramm, Studien zu frühmittelalterlichen Aufzeichnungen über Staat und Verfassung (Zs. d. Savignystiftung 49, 180 ff.): „zur Verhüllung des Sinnes werden innerhalb eines Satzes die einzelnen Worte und Wortgruppen durcheinandergeworfen", wozu noch „der Aufputz mit seltenen Worten, Scholien und Glossen kommt".

Wie hier die Umstellung einzelner Worte rein mechanisch, ohne Rücksicht auf die Satzglieder, zu denen sie gehören, erfolgt, das erinnert uns an die sprachlichen Kunststücke, die damals in der nordischen Dichtung von den Skalden vollführt wurden, und allgemein an die Freude am Rätselraten, die aus der eigentümlichen Ornamentik der Völkerwanderungszeit bekannt ist. Wir werden noch von Rather selber hören, wie stolz er auf seine Virtuosität in dieser modischen Technik war. Sie entsprach dem Inhalt der Sammlung insofern, als die Invektiven, aus denen sie hauptsächlich besteht, gleichfalls ins Maßlose gehen und dabei doch mit schematisch festliegenden Bildern arbeiten. So nennt er Baldrich ebenso wie vordem seine Rivalen in Verona, Manasses und Milo, einen Dieb und Räuber, der wie ein Wolf in den Schafstall, d. h. Rathers Gemeinde, einbrach, oder mit einem anderen Bilde, das er besonders liebte, einen Ehebrecher: denn er hat den Bund zwischen ihm, dem rechtmäßigen Bischof, und der Kirche, die die Braut Christi ist, zerstört. Eigen ist ihm doch die Ausführung dieser Bilder, bei der sich sein geistreich bissiger Witz mit der leidenschaftlichen Erregung mischt. Er ruft den Klerus auf, den Dieb zu fassen und reizt die „Haushunde", d. h. die Kirchengesetze, ihn mit ihrem „kanonischen Gebell" anzufallen. Mit dem barocken Affekt-Überschwang kontrastiert die scharfsinnige Logik des Verstandes, der die Sachlage juristisch auseinanderlegt. Ihm war ein Vergleich nahegelegt worden, was er entrüstet ablehnte: wie sollte er seinen persönlichen Vorteil bedenken, wo es sich um Recht oder Unrecht handelt! Die Rechtsgründe führt er dann in einem der Pamphlete Punkt für Punkt auf, 60 an Zahl. In derselben intellektuellen Form bringt er auch seine eigene Geschichte vor, die er sonst sprunghaft zu erzählen pflegt, und zählt in 20 Nummern alles auf, was vor und bei seiner Wahl und Inthronisation von den in Köln versammelten Prälaten, darunter zwei Erzbischöfe usf., erklärt worden war. Da er sein individuelles Schicksal unter allgemeinen Gesichtspunkten, als einen Rechtsfall darzustellen liebte, konnte er dies Schriftstück, das aus der besonderen geschichtlichen Situation heraus für sie geschrieben war, 10 Jahre später wieder hervorholen und als Kampfschrift benutzen, als in Verona bei seinem dritten Episkopat eine ähnliche Situation entstanden war und ihm die freiwillige Abdankung nahegelegt wurde. Er selbst wies auf diese Wiederholung hin:

„Der Leser soll wissen, daß ich den ruchlosen Ratgebern mit eben den 40 Argumenten hier antworte, die ich gebraucht habe, als ich, Rather, mich gegen die Zumutung wehren mußte, auf das Bistum von Lüttich zu verzichten[188])."

[188]) Conclusio deliberativa, g. E., *M* col. 363.

Er spricht hier nur von 40 Punkten — die anderen 20 ließ er fort, weil die Situation doch nicht vollständig die gleiche war wie ehedem.

Ein Bündel von Streitschriften, zu einem bestimmten praktischen Zweck zusammengestellt, macht die „Phrenesis" doch einen literarischen Anspruch, wie das schon die Stilproben zeigten. Und in diesem Anspruch bekundet sich nun wiederum das Selbstbewußtsein des Schriftstellers. Er hat nämlich in die Sammlung auch andere, früher von ihm verfaßte Sendschreiben aufgenommen, die sich auf die Vorgänge in Verona beziehen, vor allem das an den Papst gerichtete, das wir vordem ins Auge faßten. So haben wir hier ein Beispiel dafür, daß ein Autor eine Ausgabe seiner eigenen Briefe veranstaltete, was damals noch ein ungewöhnliches Unternehmen war, nach Rathers eigenen Erklärungen darüber zu schließen[186]). Anderseits hat er, um seine Kunst zu zeigen[187]), an den Schluß des Ganzen ein Gedicht, 70 Hexameter lang, gestellt, in dem der „dunkle" Stil mit solchem Raffinement durchgeführt ist, daß die modernen Herausgeber resigniert den Versuch aufgaben, die Sätze alle zu verstehen[188]). Inhaltlich ist es eine Art Apotheose Rotberts, gegen den die Invektiven in erster Linie gerichtet waren. Der hochwürdige Herr war inzwischen gestorben, und auf die Todesnachricht hin verfaßte Rather ein pompöses Trauergedicht, das mit der Fürbitte für ihn und der Ausmalung seines Empfanges durch die Heiligen im Himmel schließt. Aber zugleich kündigte er den Anhängern Rotberts, deren es noch eine ganze Rotte gäbe, die Fortsetzung seines Kampfes an und bat Gott, gleichfalls in Versen, daß er „die Feinde besiege, verwirre, verstümmele, zertrete." So hat seine Bekundung christlicher Nächstenliebe ein recht fragliches Gewicht. Aber das Fragwürdigste und zugleich Interessanteste an dem ganzen Produkt ist das *Proömium*, das er zuletzt hinzufügte.

3

Wir erhalten hier ein weiteres Beispiel der Schriftsteller-Autobiographie, deren Fortbestand wir von der Spätantike her kontinuierlich verfolgen konnten. Rather folgt der rhetorischen Tradition, wenn er als Absicht seines Proömiums angibt, den Leser über die Person des Verfassers und seine Intentionen, sowie über den Gegenstand des Werkes zu unter-

[186]) Rather, Phrenesis, 7. Vgl. Weigle 63, Anm. 8. Indes gab es eine Sammlung der eigenen Briefe z. B. von Cassiodor.

[187]) Vgl. Rathers Empfehlungsbrief an Brun, wo er sich zum Schluß entschuldigt, daß er keine Verse hinzufügte, „ut quidam assolent; non sum enim, mihi credite, poeta; quamquam nec latet me poetriae penitus regula". Ep. 4, *M* col. 653.

[188]) Vgl. die Anmerkungen der Ballerini zu ihrer Ausgabe der *Phrenesis*, *M* 365 ff. Ferner A. Vogel in seiner Biographie I, 200 ff.

richten[189]). Er tut das in antikisch-objektiver Haltung, von sich in der dritten Person redend, und beginnt, um den Titel der Schrift zu erklären, mit der Vorgeschichte. Er habe, so führt er aus, „die ihn betreffenden Geschehnisse" buchmäßig darstellen wollen, damit seine Zeitgenossen die Wahrheit erführen.

„Als zwei seiner Spezialfeinde, Rotbert und Baldrich, das hörten, sagten sie, er sei wahnsinnig (phreneticus). Diese Beschimpfung entfachte die Glut seines Schreibeifers, die sich bereits gelegt hatte, aufs neue, so daß er auf der Stelle das vorliegende Büchlein verfaßte, das er ihrem Worte gemäß *Phrenesis* nannte, auch sich selbst einen Phreneticus nennend ..." (1—2).

So brach er dem Schimpf die Spitze ab. Er bringt das Wort, das ihn offenbar tief getroffen hatte, über ein dutzendmal auf den 10 Seiten der Vorrede vor, aber nichts weniger als eintönig, sondern die verschiedenen Seiten seines verletzten Selbstgefühls kommen dabei zum Ausdruck. Nur nebenher erwidert er den Schlag mit direktem Gegenschlag, indem er z. B. spöttisch an die Szene beim Festgottesdienst erinnert, wo er dem Erzbischof mit dem Bibelwort drohen ließ — eine wahre Wahnsinns-Tat! In der Hauptsache hält er sich an die allgemeine Bedeutung des Wortes, in der es eine Abweichung von der Norm bezeichnet, und wendet es so auf sich an, daß aus der Beschimpfung eine Auszeichnung wird. Sogleich, wie er an der zitierten Stelle fortfährt: er nannte sich wahnwitzig,

„weil er etwas heutzutage gänzlich Ungewöhnliches tat und in seiner gefährlichen Lage nicht, wie man zu tun pflegt, zum Gelde oder zu den Waffen oder auch dem großen Anhang von Freunden seine Zuflucht nahm, sondern zu den Büchern, zu den Schriftschätzen, zu der Weisheit der Alten[190])."

Hier ist das Bewußtsein der Aufgabe, die ihm als einem Vertreter des geistigen Lebens in dieser gewalttätigen Zeit zufiel, mit berechtigtem Stolz im Gegensatz zu den Anschauungen und Sitten des herrschenden Feudal-Adels ausgesprochen, und er hat damit, möchten wir meinen, den wesentlichen Punkt getroffen, auf dem sein Ansehen am deutschen Königshof und insbesondere Bruns Übereinstimmung mit ihm beruhte.

---

[189]) Das Proömium beginnt: Scripturae alicujus hoc maxime impedit indagatores materiam si ignoscent, hoc est dictatorem primum, intentionem dictantis et rem unde agitur. Die Tradition, aus der diese Sätze herstammen, findet sich in einem kurzen rhetorischen Traktat (eines unbekannten Autors) formuliert, wo es unter dem Titel De historia heißt: Principiorum ad historiam pertinentium species sunt tres: de historia, de persona, de materia. Zur Erläuterung der beiden ersten Punkte heißt es dort weiter: Aut enim historiae bonum generaliter commendamus, ut Cato, aut pro persona scribentis rationem eius quod hoc officium adsumpserit reddimus, ut Sallustius eo loco ubi dicit: sed ego adulescentulus initio, sicuti plerique, studio ad rem publicam latus sum. Vgl. Excerpta rhetorica, in Rhetores Latini minores, ed. C. Halm (1863), p. 588.

[190]) Phrenesis 2, *M* 368: Appellat phrenesin, seque ipsum phreneticum, qui inusitato utique tunc temporis more, non ad nummos tali in discrimine, non ad arma, non ad copiam amicorum, sed ad libros, ad armaria, ad priscorum confugerit judicia. Dasselbe in anderer Phrasierung ib. 10, *M* 377.

Sodann aber bringt er, der Bücherwelt entsprechend, aus der er seine geistige Nahrung zog, berühmte Stellen aus der Literatur zusammen, an denen das Wort „Wahnsinn", auf große Dinge oder Situationen bezogen, vorkommt, und sucht diese Beziehung auf seinen eigenen Fall zu übertragen. So bekommen wir hier gleich nach jener stolzen Äußerung des Selbstgefühls des Publizisten, seltsam genug, einen Nachhall, freilich einen sehr, sehr fernen, von Platos berühmtem Wort von dem „göttlichen Wahnsinn" zu hören, als welches die Begeisterung des Dichters ist. Rather nimmt Bezug auf eine Stelle aus Horaz' Episteln oder, wie er sagt, aus „der alten Poetik", wo der Dichter scherzt, daß einer toll sein muß, wenn er das Verseschmieden nicht läßt, statt lieber zu schlafen[191]) und schmeichelt Rotbert damit, daß er auch ihm einen solchen „Wahnsinn" zuschreibt, wie es der unheilbare Drang zur Schriftstellerei ist, unter dem er selber leidet. Hinterher kommt dann die perfide Spitze: wegen seiner literarischen Ambitionen war der Erzbischof eifersüchtig auf Rather, deshalb intrigierte er in Lüttich gegen ihn[192]).

Zu der klassischen Reminiszenz kommt, wie in der Regel bei Rathers gelehrten Anspielungen, eine biblische hinzu: Paulus, der sich vor dem Landpfleger Festus verantwortete und dem dieser auf die Schilderung des Tages von Damaskus hin ungläubig zurief: „Paulus, du rasest!" (Act. 26, 24). So hat Rotbert ihm das Schmähwort zugerufen, aber hatte dabei etwas anderes im Sinne: den „tollkühnen" Freimut des Publizisten, der mit seinen Angriffen „niemanden verschonte, sei seine Würde oder Macht auch noch so groß, außer wenn sie durch Rechtschaffenheit geschützt war". Und in diesem Zusammenhang hören wir nun aus seinem eigenen Munde, daß er auch sich selbst mit seiner Satire nicht schonte: wofür dann wieder ein klassischer Autor, der von Horaz verehrte Lucilius, das Vorbild gibt[193]).

Dieser Mischung von Scherz und Ernst in der Darlegung der „Intention" des Autors entspricht das Bild von seiner Person, das im Mittelpunkt des Proömiums steht. Hier tritt uns etwas Neues entgegen, der Entwurf eines literarischen Selbstporträts. Es finden sich auf diesen vier Seiten nur zwischendurch biographische Daten, wie sie zu der herkömmlichen Selbstvorstellung des Autors am Schluß oder Anfang eines Werkes gehörten. Wir hören von ihm, daß er von adliger Herkunft, aber ohne vornehmen Familienanhang war und — als Angabe des Alters —, daß er

[191]) Die Anspielung erfolgt nur durch das Stichwort *cicuta* (Schierling): phrenesis vitium, per quod intelligi vult insaniam quam purgari cicuta vetusta fecerat poetica, Phren. 2, cf. Horaz ep. II, 2, 53.

[192]) Phren. 14, *M.* 382 A.

[193]) Ebenda 18, *M* 387 B und 2, *M* 369 A.

bereits ergraut war. Schon was er dann über seinen geistlichen Stand sagt, geht über das bei solchen Angaben Übliche hinaus.

„Vielleicht (wäre er) glücklich, wenn er wirklich der Mönch wäre, den sein Gewand zeigt, und niemals das Laubacher Kloster verlassen hätte; wenn er sein Gelübde beständig gehalten hätte[194])."

Hier berührt er den wesentlichen, für seinen ganzen Lebensgang entscheidenden Punkt, auf den er auch in seinen anderen Schriften mehrfach zurückkommt. Aber während er sonst seine Reue über den verhängnisvollen Schritt äußert und sich oder auch andere, die ihn verführten, deswegen anklagt[194a]), stellt er es hier durchaus nicht als sicher, sondern nur als eine Möglichkeit hin, daß ihm im Kloster das Glück beschieden gewesen wäre, das er als Weltgeistlicher vergebens suchte. War er so ehrlich gegen sich selbst, sich dieses gänzlich unmönchische Gefühl einzugestehen? Schwerlich. Seine allgemeine Anschauung von der Unsicherheit aller menschlichen Verhältnisse dürfte ihm jenes skeptische „Vielleicht" diktiert haben. Diese Anschauung trat uns in seinem Erstlingswerk entgegen, verbunden mit der Überzeugung von der Undurchsichtigkeit der Intentionen der Menschen. Und dies beides liegt nun auch seiner Selbstcharakteristik zugrunde und gibt ihr die ironische Richtung. Die meisten seiner Angaben über sich selbst sind Mystifikationen oder satirisch gemeint, mit Spitzen gegen seine Widersacher, wobei indes uns Fernstehenden der Witz oft nicht mehr faßlich ist — wie das die Kehrseite der Satire auch bei ihren größten Vertretern wie Lukian oder Rabelais ist.

Gleich das erste, was er über seinen Charakter (mores) sagt, muß uns stutzig machen. Er spricht von seiner „Heuchelei" (simulatio) im Reden und Tun und von dem Erfolg dieser seiner Kunst, sich zu verstellen: „Die meisten ließen sich dadurch täuschen", aber auch „allen, die ihm zusahen, war es unmöglich, ein sicheres Urteil über ihn zu gewinnen". Er selber gibt doch ein dezidiertes Urteil über sich ab: „Zu was Gutem", so fragt er, „war der imstande im Reden oder im Tun, der in beiden sich einer solchen Heuchelei befleißigte?"

Da sieht man den Schalk, der ihm im Nacken sitzt. Wir erinnern uns an die Beharrlichkeit, mit der sich die Mönche in ihren Sündenbekenntnissen der Scheinheiligkeit bezichtigten[195]). Es entsprach das den gegen sie erhobenen Vorwürfen. In Rathers Selbstcharakteristik kreuzt sich beides. Denn mit dem Eingeständnis seiner „Heuchelei" ist es kaum anders be-

[194]) Forte beatus si monachum ut monstrat, efficeret, habitum, nec abfuisset Laubiensi unquam coenobio, si constans fuisset in voto. Phrenesis 4, *M* 370 A.

[195]) Vgl. oben S. 484 ff.

stellt als mit dem Titel: Phrenesis. Er dachte nicht daran, sein Licht unter den Scheffel zu stellen, gerade was das „Reden" und Schreiben betrifft. Das zeigte sich schon in dem Gebrauch, den er von seinem Erstlingswerk machte, um seine Person bei hohen Herren zu empfehlen[196]), und das zeigt sich noch mehr in der vorliegenden Schrift, wo er seinen Autorenstolz unumwunden äußert. Aber auch seinen Charakter, der sich im „Tun" bekundet, wollte er gewiß nicht verkannt wissen trotz des reichlichen Gebrauchs, den er von den konventionellen Demutsbezeigungen machte. Vielmehr nimmt er in seinem Selbstporträt eine Haltung gegenüber seiner eigenen Person ein, die sich sowohl von der christlichen Selbstverkleinerung wie von der antiken Selbstverherrlichung unterscheidet, obwohl beides mit hereinwirkt. Er sucht sich, so möchten wir es fassen, objektiv anzusehen. Das wird durch die antikische Verwendung der dritten statt der ersten Person erleichtert, aber die Distanz, die der Satiriker zu seiner eigenen Person hat, ist anders begründet, denn er hat dabei immer die Frage im Sinne, als was er wohl den anderen erscheinen mag? Und dieses Bild, das er so schwarz als nur möglich malt, durchkreuzt er dann durch das bessere Wissen, das er von sich selbst besitzt. So zieht sich der Gegensatz von Sein und Schein durch seine Selbstbeschreibung hindurch. Dieser ursprünglich philosophisch konzipierte Gegensatz hatte in der christlichen Moral-Literatur durch die Beobachtung der Scheinheiligkeit, besonders bei Mönchen, und die Warnungen vor dieser Verirrung eine spezifische Bedeutung bekommen. Da setzt Rather ein, indem er sich geradezu einen Heuchler (simulator) nennt, aber er läßt die Maske sofort fallen, denn er beleuchtet dieses Laster durch ein Beispiel, das in Wahrheit die Tugend der Selbstbeherrschung, die er übte, ans Licht stellt:

„Oft schien er zornig und war dabei höchst heiter, oft schien er heiter, während er den größten Schmerz in seinem Innern verbarg[197])."

Die Abschilderung geht weiter:

„Er gab ungebeten, während es ihm unleidlich war, gebeten zu werden. Wenn er gekränkt war, hielt er seinen Ärger zurück, so daß man es ihm nicht anmerkte, und derart verhielt er sich vielfach in seinem Tun; er war sehr schwer zu begreifen[198])."

So stellt er durchweg gegensätzliche Züge, die er an sich beobachtete, zusammen, um die Undurchsichtigkeit seines Charakters zu beleuchten. Die

[196]) Oben S. 545 und 564.

[197]) Phrenesis 4, *M* 370 A: Irasci visus fuit saepe laetissimus, laetus idem maximum intus caelavit saepe dolorem.

[198]) ib.: Multaque in hunc actitaverat, deprehendi perdifficilis, modum.

Distanz, die dazu nötig ist, um sich so „objektiv" anzusehen, kommt in dem rhetorischen Spiel zum Ausdruck, das er dabei treibt; so bringt er z. B. bei einer dieser Kontrastfiguren einen Endreim an:

„Das Schwerste ertrug er wunderbar ruhig, es vermochte ihn nicht zu bewegen, dagegen pflegte ihn — ein Wunder — das Geringfügigste stark zu erregen[199])."

Gewiß kann man nicht sagen, daß diese Beobachtungen sehr tief greifen. Aber schon der bloße Versuch einer derartigen Selbstcharakteristik scheint uns etwas Wesentliches zu sein. Rather verwendet die antithetische Methode der Charakteristik nicht, um das Hin- und Herschwanken eines noch nicht voll durchgebildeten Menschen zu illustrieren, wie das in stoischen Moraltraktaten, z. B. bei dem im Mittelalter viel gelesenen Seneca zu finden war; und auch nicht zur Schilderung des Seelenkampfes nach Art der großen religiösen Autobiographen wie Gregor von Nazianz oder Augustin, sondern in individualisierender Absicht: er wollte zeigen, daß er, wie er mehrmals betont, zweideutig war, „so zweideutig, daß es kaum möglich war, ihn gerecht zu beurteilen[200])."

Soviel wir sehen, hatte er keine Vorbilder für dieses Verfahren. Es ist nur zu bemerken, daß das Verfahren kaum aus der religiösen Sphäre stammt, wo man an die psychologisch-moralischen Distinktionen beim Sündenspüren denken möchte[201]), sondern eher aus der profanen politischen Geschichtsschreibung, in der eine alte Tradition der porträtartigen Charakteristik der handelnden Personen bestand und gelegentlich auch, bei ungeheuerlichen Persönlichkeiten die Schilderung durch gegensätzliche Züge in rhetorischen Antithesen Platz griff[202]).

Den Hauptraum nehmen doch auf diesen vier Seiten die literarischen

---

[199]) ib. 370 B: Levissimis nam, animosus multorum opinione cum esset, ita moveri fuerat, mirum dictu suetus, ut maxima esset ferenda mire quietus.

[200]) ib., 370 B: Utram in partem ita, ut dixi, erat ambiguus, vix cogitari juste aestimationis ejus ut valeat status.

[201]) An diese Praxis erinnert das Selbstporträt nur einmal, wo Rather erklärt, daß er bei Vergehen nicht den Verlockungen der Lust unterlag, sondern aus Ungeduld und Schwäche Unrecht tat. *M* 370 A, vgl. Vogel I, 201.

[202]) So die Schilderung Attilas in den Getica des Jordanes (wohl aus Cassiodors Geschichte der Goten), MGH auct. ant XXXV, 182, wo es heißt: Erat namque superbus incessu, huc atque illuc circum ferens oculos ..., bellorum quidem amator, sed ipse manu temperans, consilio validissimus, supplicantium exorabilis, propitius autem in fide semel susceptis; forma brevis, lato corpore capite qrandiore, minutis oculis ...

Charakteristische Beispiele sind in dem Meisterwerk der byzantinischen Memoiren-Literatur, der „Chronographie" von Michael Psellos zu finden, einem Werk, das wegen der glänzenden Reihe von Herrscherporträts berühmt ist; in einem dieser Porträts ist ausdrücklich von der Vielgestaltigkeit (dem „Polymorphen") des Charakters des Kaisers die Rede (Michael V.). Doch wird von Psellos mehr die Veränderlichkeit des Charakters als die Gegensätzlichkeit der Charakterzüge herausgehoben, entsprechend seiner Erkenntnis, daß „der Mensch ein höchst wandelbares Lebewesen ist" (lib. VII, c. v.).

Gesichtspunkte ein, wie sich das für ein Schriftstellerporträt schickt. Rather stellt sich stolz als einen Autodidakten vor:

„Sein Wissen hat er mehr durch eifriges Studium der Alten gewonnen als durch die Vorschriften der Redekunst. Wenig hat er durch Lehrer, weit mehr durch sich selbst gelernt, indem er kühn vordringend sich aneignete, was andere kaum mit größter Mühe von den vorzüglichsten Meistern lernen[203])."

Ebenso klar und selbstbewußt äußert er sich über die Vorzüge des manierierten Stiles, den er in der vorliegenden Schrift besonders unnachgiebig durchgeführt hat. Er beschreibt die Kunstmittel, die dazu gehören: die „wunderbare Anordnung der Worte", also die sogenannte scinderatio, von der wir schon sprachen, dann den vielfachen Gebrauch von Parenthesen, die „Steigerung" u. a.[204]). Prätentiös bezeichnet er als „Ignoranten" alle die, die diese Stilmittel „in seinen Büchern nicht zu bemerken vermöchten" und begründet diese Aburteilung so: „Wer sich darüber beklagt, daß ihm die Fähigkeit abgehe, dergleichen zu verstehen, macht vergeblich Anspruch auf Kenntnis des Lateins[205])." Dementsprechend erklärt er mit naiver Freude an der Exklusivität die literarische Absicht dieser dunklen Schreibweise: ein Satzbau, der „sehr schwer zu verstehen ist, gilt denen, die verstehen, als der beste[206])". Dieses artistische Prinzip behagte ihm offenbar um so mehr, als er in der Bibel ein Muster von Schwerverständlichkeit vor Augen hatte. Diese „Dunkelheit", die er einst verzagt auf sein eigenes Unvermögen, „das Licht der Wahrheit zu schauen", zurückgeführt hatte, sah er jetzt, gut theologisch, als ein künstliches, vom Heiligen Geist selber benutztes Mittel der Mystifikation an: die göttlichen Geheimnisse sollten, das hatte er von Augustin gelernt, Ungelehrten verschlossen bleiben[207]). Als Beispiel führt er wiederum[208]) das Wort Jesu an den reichen Jüngling an: „Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen ..." (Mark. 10, 21). Was er daran unbegreiflich fand, war: „Warum wird im Evangelium über jemanden, der nicht zur Nachfolge ausersehen war, ge-

[203]) ib. 3, *M* 369 D.

[204]) Er nennt außerdem noch das „syrma", was vermutlich, der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (Schleppgewand) entsprechend, ein langes, verkettetes Satzgefüge bezeichnen soll. Vgl. dazu die Bezeichnung der aus 60 Punkten bestehenden Schrift: *Conclusio deliberativa* als climax syrmatis ejus, *M* 353.

[205]) Phren. Proömium 9, *M* 276 B: Ignorare se quoque fatetur quid sunt penitus climax, syrma et parenthesis, qui haec observare in nostris nescit in libris; frustra etiam sibi arrogat latinitatem, ad talia qui capienda deesse sibi conqueritur facultatem.

[206]) Phren. 3: Mirabilem dictionum facit saepius ordinationem, difficillimam quae pariat, optimam licet intelligentibus, constructionis materiam.

[207]) ib. 8, *M* 375, mit Berufung auf Augustin, De ecclesiae moribus I, 1. — Er scheint hier seine Ansicht gewechselt zu haben. In dem Empfehlungsbrief an Brün, wo er sich dafür entschuldigte, keine Verse beigefügt zu haben, begründete er das mit seinem „Haß gegen die Dunkelheit" der allzu gedrängten poetischen Diktion, ep. 4, *M* 653 A.

[208]) Wie vorher Prael. I, 1, vgl. oben S. 617.

sagt, daß der Herr ihn liebte?" Es war sein eigenes Lebensproblem. Denn zur Nachfolge Christi im apostolischen Sinne fand er sich nicht berufen und hoffte doch auf die unerschöpfliche Liebe des Heilands.

So klar das Selbstgefühl des gelehrten Schriftstellers hier ausgesprochen ist, es bleibt doch etwas Zweideutiges in dem Bilde, aber das ist keine gewollte Dunkelheit, sondern beruht auf dem Zwiespalt zwischen seinem geistigen Hochmut und seinem christlichen Gewissen. Er selber berührt diesen Punkt. Nachdem er sich mit seinem Autodidaktentum sowohl wie mit dem esoterischen Charakter seiner Schriften gebrüstet hat, erinnert er sich des Wortes des Apostels: „Das Wissen bläht auf, aber die Liebe bessert" (1. Kor. 8, 1), und macht daraufhin einen christlichen Zusatz und zwar in der antikisch-objektiven Form eines ihn betreffenden Ausspruches:

„Ein frommer und weiser Mann, der sich seinetwegen sorgte, er könnte durch das aufblähende Wissen, ohne die Stütze der Liebe, zu Falle kommen, wovor der Apostel gewarnt hat, erklärte ihm, nachdem er einige seiner Bücher noch einmal gelesen hatte, daß in ihnen die Gnade stärker wäre (magis vigere) als die Weisheit (sapientia) und er mehr zu bewundern als des Lobes wert sei[209])."

Die Bewunderung, das fügt er noch ausdrücklich hinzu, galt nicht so sehr dem Begnadeten als der „barmherzigen Gnade". Diese fromme Erwägung schmälert indes sein literarisches Selbstgefühl nicht. Vielmehr wendet er sich mit seinem ganzen Bildungsstolz gegen das evangelische Ideal der Einfalt. Und da ist es wieder die Satire, die über den Zwiespalt hinweghilft. Er hebt in einem Schlußstück der Selbstdarstellung, als einen charakteristischen Zug seiner Schriften die vielen klassischen Zitate hervor: „aus Tullius, Maro, Horaz und anderen Dichtern". Diesen Vorzug stellt er als eine Untugend hin, die er entschuldigen müsse und witzig so entschuldigt: „Heutzutage delektieren sich alle, und so auch er selber — ach, wie ruchlos! —, lieber an wilden Feldfrüchten, von denen die dreckigen Schweine sich nähren, als an dem Trank, von dem die glückseligen Seelen leben[210])." Er spottet weiter: durch Beimischung dieses „Giftes" wollte er den „himmlischen Nektarsaft" der von ihm zitierten Bibelstellen davor bewahren, schal zu werden und dadurch für seine Bücher eine Menge Leser gewinnen. Hier ist die Komik, die in der Umdrehung des Sachverhaltes liegt, augenfällig. Mit dem Vorwurf des Leserfangs rühmt er die Exklusivität seiner Schriften, die durch die Zitatenfülle ebenso wie durch den gewollt dunklen Stil nur hochgebildeten Lesern verständlich waren. Er sagt das denn auch ausdrücklich:

„Durch derartige Künsteleien (affectata) beweist er, wie wenig er die wahre Einfachheit und lautere Verständigkeit zu schätzen weiß" (Phren. 5).

[209]) Phrenesis 3.

[210]) Phren. 5, *M* 371 A. Statt *conviis* muß es wohl *conguiis* heißen.

Eine treffende Selbstkritik! Er trifft damit den Punkt, wo für unser Empfinden in der Tat der wesentliche Mangel seiner Schriftstellerei sitzt. Aber von ihm gemeint ist dieser scheinbare Tadel vielmehr als Spott auf die geläufige, seit den Tagen der Kirchenväter immer wieder erhobene und niemals erfüllte Forderung, die „Sprache der Fischer" zu reden. Aus seinem Erstlingswerk wissen wir schon, wie verständnislos er dem evangelischen Begriff der Armut, auch der Armut im Geiste, gegenüberstand. Ähnlich, nur komplizierter ist der Witz bei dem Lob der „lauteren Verständigkeit", wie wir den gesuchten lateinischen Ausdruck (prudentia mera) wiedergeben mögen. Hier handelt es sich um das Originalitätsbewußtsein des Schriftstellers, der sich, wie wir sahen, von früh an von den gewöhnlichen Kompilatoren oder gar „Cento-Leuten" absetzte. Er schätzte das Wissen über alles: „Weisheit ist das größte Gut, es gibt kein größeres[211])." Und außer Zweifel stand ihm, entsprechend der mittelalterlichen Tradition, daß das Wissen in der literarischen Bildung besteht, diese aber in dem Zitaten-Reichtum zum Ausdruck kommt. Trotzdem war er stolz auf die eigene literarische Leistung, die ihn vom bloßen Kompilator unterscheiden sollte; so verlegte sich der Stolz von dem vorgegebenen Inhalt auf die Form der Darstellung. Dies artistische Selbstgefühl, das er in den „Präloquien" offen ausgesprochen hatte, spitzt sich jetzt ironisch zu, wenn er sich wegen seiner Zitatenfülle tadeln und deshalb die reine Weisheit absprechen läßt; er führt das so aus:

„Wer so wie er Fremdes in seine Schriften einfügt, bemüht sich, den anderen weise zu erscheinen, statt darum, weise zu sein, und macht dadurch nur der großen Menge weis, daß er viel gelesen habe. Das aber heißt: sich von der Kunst und Wissenschaft ein Lumpengewand aneignen, statt sie selbst zu besitzen, und statt den glorreichen Alten nachzufolgen, nur nach ihrem Ruhm zu haschen[212])."

In diesem Satzgefüge ist mit voller Klarheit und, wie uns scheinen will, auch vollem Ernst ausgesprochen, was prinzipiell gegen den herkömmlichen Betrieb der „artes", der Kunst und Wissenschaft, durch die Kompilatoren von klassischen „Stellen" (loci) und Glossen zu sagen war. Rather bringt diese polemisch gegen seine Zeitgenossen gerichtete Kritik unter dem Deckmantel der Selbstkritik vor, als ob er nur Vorwürfe, die seine „Bekritteler" gegen ihn richteten, wiedergäbe, diese Vorwürfe aber auch selber als berechtigt anerkenne. So stellt er sich hier auf gleiche Stufe

[211]) Prael. VI, 20: Habet aliquis sapientiam? Maximum hoc est talentum, nullum enim majus.

[212]) Phren. 5, *M* 371 B: Dum quis sapientior ut appareat, non ut sit, caeteris elaborat, interserens suis, ut iste, aliena, legisse tantum sese pluribus quo persuadeat multa; pannulos cum potius hoc sit artibus detraxisse, non ipsas artes habere, appetere gloriam, non sequi, majorum.

mit den Kompilatoren und Plagiatoren, über die er sich doch, wie er zwanzig Jahre zuvor offen erklärt hatte, erhaben wußte. Er kehrt gradezu gegen sich selbst den Spruch, den er zum Schluß herbeiholt, um das von ihm kritisierte Unwesen zu treffen, den klassischen, als „giftige" Würze dienenden Ausspruch des Horaz vom „Sklavenvolk der Nachahmer": O imitatores, servum pecus ... Die Verstellung, in der er sich gefällt, ist klar, aber über die positive Seite der Satire, die das Bewußtsein der eigenen literarischen Leistung betrifft, äußert er sich hier nicht — vielleicht, weil er nunmehr bereits ein berühmter Schriftsteller war, der seine Originalität nicht zur Geltung zu bringen brauchte[213]).

Es bleibt als etwas spezifisch Mittelalterliches die verdeckte, versteckte, verbogene Art der Äußerung des Selbstgefühls. Das betrifft ebenso wie den Autorenstolz auch das damit naturgemäß verbundene Ruhmesverlangen. Er äußert sich darüber folgendermaßen, an jenes Wort vom „Sklavenvolk der Nachahmer" anknüpfend. Als Nachahmer betrügen die Kompilatoren ihre Leser, da sie etwas anderes zu sein vortäuschen als das, was sie sind. Damit kommt er auf den Vorwurf der Heuchelei zurück, mit dem er das Selbstporträt begann. Dieses Hauptmotiv dient jetzt zu einer Karikatur der Schriftstellerei. Dadurch daß sie Bücher schreiben, setzen die „Nachahmer" die Lügerei auch noch fort, wenn sie nicht mehr reden können. „So kommt es, daß die Simulanten, auch wenn sie tot sind, noch weiter sündigen, da sie es auch noch nach ihrem Tode zuwege bringen, daß man sie lobt." Und das ist nun wiederum sein eigener Fall; der Gedanke an diese posthume Sünde vergällte ihm, wenn wir ihm glauben dürfen, den Ruhmesgenuß:

„Es setzt ihn in Schrecken, wenn jemand ihn als einen erfahrenen, hervorragenden und, was noch schlimmer ist, gerechten Mann ansieht, völlig getäuscht durch seine Bücher, die noch nach seinem Tode reden werden. Wieviel glücklicher wäre er, wenn er, unbekannt und in Verborgenheit, so wie er geboren wurde, auch würde sterben, statt fälschlich Ruhm sich zu erwerben[214])."

In Wahrheit war er, wie seine Briefe zeigen, durchaus auf seine Reputation bedacht[215]), wies selber gelegentlich darauf hin, daß er „in der ganzen Welt berühmt" war[216]), und in seinem Erstlingswerk, das er in einer gedrückten Lage verfaßt hat, findet sich ein Selbstzeugnis, das jenem an-

[213]) Vgl. z. B. Rathers Brief an Kanzler Ambrosius v. J. 968 (Weigle, ep. 29, S. 167): me toto saeculo praedicatum. Und vorher, in s. Itinerarium (951) *M* 581 A (Weigle S. 319): qui falso a quibusdam praedicor litteratus.

[214]) Phren. 5, *M* 372 B: ... cum multo felicius foret obscurum, ut natum, ita latuisse defunctum, quam falsi rumoris laude perfunctum.

[215]) Vgl. z. B. in einem Brief an Brun vom J. 961, bei Weigle ep. 14, S. 70

[216]) Vgl. oben Anm. 213.

geblichen Minderwertigkeitsgefühl geradezu wörtlich widerspricht. Er klagt dort über den Verrat, den seine früheren Freunde an ihm begangen hatten, und hält ihnen ihre Treulosigkeit in der natürlichen Weise vor, daß er sie an die Zeiten erinnert, wo sie sich darin überboten hätten, ihn „glücklich, gerecht, heilig zu nennen[217])".

Blickt man von diesem „ersten Selbstporträt", wie wir Rathers Vorrede zu der Sammlung seiner kirchenpolitischen Pamphlete kurz nennen wollen, auf seine weitere autobiographische Schriftstellerei, so zeichnet sich in dieser scheinbar zufälligen Folge von Schriften eine klare Linie des inneren Zusammenhanges ab. Durch die Kunst der Verstellung, die in ihm sichtbar wurde, schließt sich das satirische Porträt an die Verbindung von Selbstdarstellung und Sittenpredigt an, von der wir an Hand seines Erstlingswerkes, das zugleich sein systematisches Hauptwerk war, ausgingen. Diese Verbindung entwickelte er in seiner literarischen Produktion weiter nach den zwei Seiten hin, in die sein Leben entsprechend der mittelalterlichen Norm geteilt war: der in die politische Welt eingreifenden Aktion und der mönchischen Beschaulichkeit. Zwei hervorragende Werke autobiographischer Art ergaben sich dabei: ein größeres Selbstporträt, das er zehn Jahre nach jenem ersten veröffentlicht hat, nunmehr als ein Werk für sich, aber gleichfalls mit politischer Absicht, und dieser neuartigen Literaturform gegenüber die andere, etliche Jahre vorher verfaßte förmliche Selbstdarstellung, die sich als eine Art Beichte ausgab und somit auf die Tradition der religiösen Autobiographie von Augustin her hinweist. Durch beide Werke aber, die, auf die literarische Form hin angesehen, so ungemein verschieden sind, greift die Kunst der Verstellung hindurch, die er virtuos ausübte, und dank dieser satirischen Kunst steigert sich nunmehr die typisierende Selbstdarstellung, mit der er in seinem Moraltraktat begann, zu einer exemplarischen, ja geradezu schauspielerischen Repräsentation des Allgemeinen in der Besonderheit des eigenen Lebens. So weht uns, wenn wir diese autobiographische Produktion verfolgen, der mittelalterliche Geist voll an.

[217]) Prael. III, 24; *M* 239 A: Amici dolosi, unanimes quondam ... cum ad coelum tollentes et beatum, justum, sanctumque deceptoriis non minus quam adulatoriis favoribus pronuntiantes ...

DRITTES KAPITEL

Rathers „Beichte"

In der Hitze des Kampfes um das Lütticher Bistum hatte Rather es entrüstet abgelehnt, sich für seine gewaltsame Absetzung durch eine Pfründe entschädigen zu lassen. Er hat sich dann doch dazu bereit gefunden und sich vorderhand mit einer kleinen Abtei — Aulne, in der Nähe von Laubach — begnügt, die sein Gönner, Erzbischof Bruno von Köln, ihm angeboten hatte[218]). Hier hat er in der klösterlichen Zurückgezogenheit alsbald (956) die Schrift abgefaßt, die er kurz: „Meine Beichte" nannte[219]). Es ist eine umfangreiche Schrift, über 50 Folioseiten lang, aber auch die einzige größere Schrift von ihm, die nicht aus seinen Kämpfen um seine Stellung in der Welt, sondern aus beschaulicher Muße hervorgegangen ist. Ein religiöser Drang trieb ihn, möchte man meinen, dazu. Die Demütigung, die er in Lüttich erlebt hatte, hatte ihn, so scheint es, tief erschüttert. In einem Dankbrief an Brun, den er ihm nach der Übernahme der Abtei sandte, spricht er ausdrücklich von einer „geistigen Erneuerung", die er infolge seines Mißgeschicks erfahren habe: er sei „in einen anderen Menschen umgewandelt" und habe dies ihm, seinem Patron, nächst Gott zu danken[220]). Auf dieses religiöse Erlebnis möchte man es zurückführen, wenn er jetzt seine lang gehegte und auch schon vor der Öffentlichkeit geäußerte Absicht[221]) wahr machte, des Kampfes müde, sich ins Kloster zurückzuziehen, um dort in der Stille in sich zu gehen. Nichts natürlicher, als daß die erste Frucht dieser Selbstbesinnung ein Sündenbekenntnis war. Denn auch das Leitmotiv der Besinnung stand für ihn von vornherein fest. Er wollte den „Rat" des Apostels befolgen: „So wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet" (1. Kor. 11, 31). Von diesem Paulus-Wort, das er bei jeder Gelegenheit vorbrachte, hat er später rückblickend gesagt, daß es ihn „beseelt", d. h. ihm neue Kraft zum Leben gegeben habe, als er es mit Augustins Auslegung zusammennahm: „Wenn du deine Sünden

---

[218]) Rathers Biograph A. Vogel bezeichnet das als „eine Tat großer Selbstüberwindung und Demut", a. a. O. I, 209.

[219]) Qual. conj. 3 u. 8 *M* 526 u. 530 C.

[220]) Vgl. Vogel ebenda I, 210. Von dem Brief ist nur ein Auszug erhalten: in einer Biographie Brunos, wo es heißt, daß Rather in dem Brief cum inestimabili gratiarum actione protestatur, se divina clementia praeeunti et subsequenti et Brunonis spirituali prudentia mediante in virum alterum transformatum et renovatione mentis et spiritus in melioris status efficaciam commutatum suorumque omnium amorem in profectum et augmentum sui honoris conglutinatum.

[221]) Vgl. R. s. „Briefe" an den Papst und an die gesamte Christenheit v. J. 951, *M* 663 u. 668; bei Weigle S. 40 u. 48. Dazu oben S. 568.

in rechter Weise betrachtest, so ‚richtest' du. Wenn du sie von dir abtust, so vernichtest du sie[222])."

Und nun, wo er, wohl oder übel, darauf angewiesen, in dem Kloster zu leben, endlich, in der Mitte seiner sechziger Jahre Gelegenheit gefunden hat, die fromme Absicht auszuführen, bekommen wir von ihm ein literarisches Produkt, das schon durch den Titel den Satiriker verrät! Der volle Titel lautet: „Auszug aus einem Beichtgespräch des größten Verbrechers, nämlich — wer staunt nicht? — Rathers, des Bischofs von Verona, aber Mönchs von Laubach[223])."

Er nennt sich einen Verbrecher und nicht bloß, wie es damals als eine korrekte, der christlichen Demut angemessene gesellschaftliche Form galt, einen Sünder, einen unwürdigen Bischof, den größten aller Sünder oder wie sonst noch die in Briefen und offiziellen Dokumenten herkömmlichen „Devotionsformeln" lauteten[224]), deren er sich gleich den anderen geistlichen Würdenträgern zu bedienen pflegte[225]). In der Tat entspricht diese Bezeichnung dem Inhalt seiner „Beichte"; wie die ersten Herausgeber der Schrift, zwei Benediktiner-Patres, befremdet erklärten: „Es gibt kaum ein Verbrechen, dessen er sich nicht bezichtigt[226])." Nun muß man freilich auch dabei den Zeitgeschmack bedenken. Es war im Mittelalter im geistlichen wie im weltlichen Schrifttum „gang und gäbe", wie ein Historiker zusammenfaßt, „seinen Feind mit unglaublichen Beschuldigungen zu überhäufen[227])". Ein Beispiel aus Rathers Zeit: Papst Johann XII. — der Papst, von dem sich Otto der Große zum römischen Kaiser krönen ließ, den er dann aber im nächsten Jahre (963) aus politischen Gründen absetzte — wurde in einem Sendschreiben, mit dem die römische Synode ihn vor Gericht lud, des Totschlages, Meineides, Kirchenraubes und der Blutschande mit zwei Schwestern und noch anderen Verwandten beschuldigt[228]). Aber Rather erhebt derartige Anschuldigungen gegen sich selbst! Mit gutem Grund erklärt ein moderner Beurteiler, daß diese „höchst merkwürdige" Schrift wohl nur ironisch gemeint sein könne; denn sonst wäre eine solche Selbsterniedrigung „nicht christliche Demut, sondern purer

[222]) De otioso sermone, *M* 577 D—578 B (um 966).

[223]) Excerptum ex dialogo confessionali cujusdam sceleratissimi, mirum dictu, Ratherii, Veronensis quidem episcopi, sed Laubiensis monachi, *M* 393.

[224]) Darüber Adolf Harnack, Dogmengeschichte II³, S. 288 ff. Zöckler, Geschichte der Askese S. 449. A. Dresdner, Kulturgeschichte der italienischen Geistlichkeit S. 229, und neuerdings Schmitz. Devotionsformeln. Vgl. das bei Valerius Bemerkte, oben S. 325.

[225]) In seinen Briefen bezeichnet sich Rather in der Regel einfach als „Sünder", z. B. ep. 2, 4, 7, 8 bei Weigle.

[226]) Vorbemerkung der Ballerini, *M* 391.

[227]) T. E. Tout, Political History of England (1905) II, 44.

[228]) Liutprand, Gesta Ottonis I, 12.

Zynismus[229])". Rather selbst weist in seiner witzigen Art darauf hin, daß man seine Bekenntnisse nicht allzu wörtlich nehmen dürfe. Er läßt sich zum Schluß die Folgen seiner Enthüllungen vor Augen halten, eine zur Bußpredigt passende Legende[230]) aufnehmend:

„Ein ganz unseliger Mensch sah einst, als er im Sterben lag, daß ihm von Teufeln ein riesengroßes Buch vorgehalten wurde, das von innen und außen beschrieben war[231]). Dir werden sie nur dein eigenes Buch vorzuhalten brauchen! Und sie werden auch die geheimen Absichten erkennen, die du damit verfolgtest. Aber wenn du nur nicht einst wirst hören müssen: ‚Aus deinem Buche richte ich dich!'[232])."

Hatte er das tröstliche Paulus-Wort vergessen, an das er sich sonst zu halten pflegte? „Wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet werden."

Noch drastischer ist ein Hinweis auf die Zweideutigkeit der Schrift, der sich in seinem späteren Selbstporträt findet; dort legt er seinen Verleumdern die Erklärung in den Mund:

„Wer ihn kennenlernen will, der bemühe sich einmal, seine ‚Beichte' ganz durchzulesen. Nämlich, wenn er so ist, wie er sich dort abschildert, so gibt es in der ganzen Welt keinen größeren Bösewicht als ihn, lügt er aber nur vor, daß er so sei, dann ist er der größte Lügner, den es gibt[233])."

Die Zweideutigkeit spiegelt sich in den Urteilen der Forscher, die sich näher mit der Schrift befaßt haben. Die gelehrten Benediktiner, auf deren Edition das Interesse an diesem „Heiligen des dunkelsten Mittelalters[234])" zurückgeht, waren von seinen Selbstanklagen so betroffen, daß sie es für nötig hielten, vor diese Schrift ein Leumundszeugnis zu stellen — das sich leicht zusammenstellen ließ dank der hohen Achtung, in der seine sittlich-religiöse Persönlichkeit bei seinen Zeitgenossen stand. Den Widerspruch, in dem seine diffamierenden Äußerungen über sich selbst zu diesen Zeugnissen stehen, suchten sie dadurch aufzulösen, daß sie der Schrift den Charakter eines religiösen Selbstzeugnisses absprachen: durch die Anklagen, die Rather gegen sich selbst richtete, sollten die verderbten Geistlichen sich getroffen fühlen, die er auch sonst in seinen Invektiven nicht

[229]) Rossi, S. 221.

[230]) Überliefert von Beda, Hist. eccl. V, 13.

[231]) Die Vorstellung vom Buch des Lebens im Buche Daniel, Henoch, der Apokalypse u. a.: vgl. Fritzsche in Vollmöllers Forschungen II, 251 ff. — Dazu unten S. 594.

[232]) Ratherii Confessio 39, *M* 438 B.

[233]) Qual. conj. 8, *M* 530 C.

[234]) D. W. Lowis, A Saint in the Dark Ages, in London Quaterly Review 1931, 189—196.

bloß offen, sondern noch lieber versteckt, in ironischer Weise anzugreifen pflegte:

„Dies scheint nicht eine wahre, eigentliche Beichte zu sein, sondern eine ungewöhnliche, als Beichte bezeichnete Art der Rüge[235])."

Aber so klar die sittenrichterliche Absicht ist, die hier von Kennern herausgehoben wird: der persönliche Charakter der Schrift läßt sich doch nicht übersehen und ist denn auch von späteren, mehr psychologisch eingestellten Forschern in bezeichnender Weise beschrieben worden. Rathers deutscher Biograph fand in ihr „ein großartiges Sündenbekenntnis[236])"; der hervorragende deutsche Kirchenhistoriker, auf dessen Urteil wir mehrfach Bezug nahmen, kennzeichnet sie als ein in jener Zeit einzig dastehendes Selbstzeugnis einer „scharf ausgeprägten Individualität[237])", die sich gibt, wie sie ist, und noch differenzierter heißt es in der jüngst erschienenen italienischen Biographie:

„Durch den Nebel, der Rathers ruheloses, wirres Wesen umgibt, fallen äußerst lebendige Strahlen des Lichts, die uns seine Seele ganz so wie sie wirklich war, sehen lassen[238])."

Diese gleichsinnigen Urteile haben für uns etwas Erregendes, da sie unser allgemeines Problem: das Hervortreten der Individualität im Mittelalter betreffen und es mit solcher Sicherheit in positivem Sinne entscheiden. Erklärt sich diese Entscheidung, so möchten wir fragen, daraus, daß hier das merkwürdige literarische Produkt, das auch noch auf den heutigen Leser einen starken Eindruck macht, mit modernen Augen angesehen wird? Während die Benediktiner es anders beurteilten, weil sie noch in der Tradition des mittelalterlichen Geistes stehen, von dem es bedingt ist? Die einander entgegenstehenden Urteile vereinen sich, wie uns scheinen will, von selbst, wenn wir diese „Beichte" mit mittelalterlichen Augen ansehen. Dann finden wir hier in eigenartiger Form jene Verbindung von Selbstdarstellung und Sittenkritik wieder, die uns von Anfang an in Rathers „individualistischer" Schriftstellerei auffiel. Das Phänomen tritt in helles Licht, wenn wir einen modernen Verehrer Rathers hören, der voll naiver Bewunderung erklärt:

„Ein Bischof, der so streng gegen sich war, daß er sich vor Gott so großer, horrender Verbrechen schuldig bekannte, mußte sicher einen heilsamen Eindruck auf die machen, die derartige Verbrechen tatsächlich begangen hatten[239])."

---

[235]) Vorbemerkung der Ballerini zur Confessio, *M* 391 f.

[236]) A. Vogel a. a. O. I, 231.

[237]) Hauck III, 288.

[238]) G. Monticelli a. a. O. S. 138.

[239]) G. Pavani, Ratherius (1920), S. 70 ff.

Dies ist eine naive Ansicht des fraglichen Sachverhalts, denn in Wahrheit hat Rather seine „Beichte" gar nicht so vorgeführt, als ob er sie vor Gott ablegte — von einem besonderen Stück der Schrift abgesehen, auf das wir alsbald eingehen werden. Die Schrift hat vielmehr eine eigene Form, die für die repräsentative oder „exemplarische" Richtung der Selbstdarstellung charakteristisch ist. Diese spezifisch mittelalterliche Richtung ist hier durch die besondere Lebenslage, in der die Schrift entstand, modifiziert. Aus einem persönlichen religiösen Drange, im Verfolg seiner „inneren Umwandlung", zur Abfassung seines Bekenntnisbuches getrieben, brachte Rather doch in ihm auch die regimentale Stellung, die er jetzt als Abt einnahm, geflissentlich zur Geltung — so wie er in dem Brief an Brun, in dem er diese seine Umwandlung vermeldete, damit zusammen von der Liebe und Ehrerbietung sprach, die ihm seine Mönche entgegenbrachten: ein Zeugnis für seine Eignung zum geistlichen Oberhaupt[240]). Die Einkehr in das eigene Innere schloß keineswegs den Bezug auf die nächste menschliche Umwelt aus. Er selber weist auf beides zusammen hin, wo er sich über die Absicht der Schrift äußert. Er wollte sich seine Sünden, um nicht in dem Vorsatz, sie abzutun, schwankend zu werden, ständig gegenwärtig halten, dazu aber bedarf es der Niederschrift, „da ich meine Sünden nicht mit Augen sehen kann". Und sodann: „Ein anderer mag bei meinem Anblick sich auf sich selbst zurückwenden und von meinen Taten aus die seinen herausfinden und bessern[241])." Damit kamen dann aber auch in diesem innerlich gerichteten Werk die literarischen Künste des Autors: Invektive, Ironie und Satire zu ihrem Recht. Von dieser kunstvollen Form gehen wir aus, um die Paradoxien dieses menschlichen Dokumentes aufzulösen.

1

Die Schrift trägt nicht umsonst den Titel: Beicht-Dialog. In der als „Dialog" bezeichneten Form spiegelt sich die Veränderung, die die Beichtpraxis seit der Zeit erfahren hatte, wo Augustin aus ihr seine „Konfessionen" herausgestaltete. Rather kannte dieses epochemachende Werk, wie denn überhaupt Augustin zu seinen Lieblings-Autoren gehörte. In seiner „Beichte"[242]) führt er die „Konfessionen" des Kirchenvaters als sein

---

[240]) Vgl. oben S. 586, Anm. 220.

[241]) Conf. 12; 401 C.

[242]) Cons. 33, *M* 425 C.

Vorbild an zusammen mit einem Selbstzeugnis des Paulus, in dem der Apostel von seiner Umwandlung spricht:

„Und ich danke unserem Herrn Jesu Christo, der ich zuvor war ein Lästerer und Verfolger und ein Schmäher, aber mir ist Barmherzigkeit widerfahren, denn ich habe es unwissend getan und im Unglauben[243])."

Aber die literarische Form von Augustins Werk, in dem das Sündenbekenntnis mit der Lobpreisung Gottes verbunden war und der religiöse Bezug unmittelbar in Gebet und Anruf zum Ausdruck kam, hat Rather nicht übernommen, und ebensowenig den Bezug zur Gemeinde, den Augustin von dem altchristlichen Brauch der öffentlichen Beichte her festgehalten hatte[244]) und der sich auch in mittelalterlichen Schriften der Art vielfach wiederfindet, besonders als an die Leser gerichtete Bitte um ihre Fürbitte[245]). Ein feierliches Sündenbekenntnis im Angesicht Gottes und aller Heiligen gehörte in den Klöstern zu dem vorgeschriebenen Abendgebet, aber es erfolgte, wie wir sahen[246]), in summarischer Form und als Teil des gemeinschaftlichen Gottesdienstes, der das persönliche religiöse Leben der Mönche in festen Bahnen hielt. In der katholischen Kirche hatte doch inzwischen die vertrauliche Form der Beichte Fuß gefaßt[247]). Aus dieser damals noch neuen Praxis entnahm Rather die literarische Form für seine Selbstbekenntnisse: er stellt sich im Zwiegespräch dar mit einem anderen, bejahrten Klosterbruder, den er sich zum „Zeugen" für seine Beichte gewählt hatte, wie das die Ordensregel dem geistlichen Oberhaupt anheimstellte. Diese Form hat er in der Schrift vom Anfang bis zum Ende konsequent festgehalten und die Fiktion einer wirklichen Beichte hat er noch dadurch verstärkt, daß er das Niedergeschriebene als einen bloßen „Auszug" aus dem Zwiegespräch bezeichnete[248]), das sich über längere Zeit hinzog, mit mehrfachen Unterbrechungen. Auch eine genaue Zeitangabe bekommen wir: es erfolgte in der Fastenzeit (zwischen Aschermittwoch und Ostern) und besonders an den drei letzten Tagen der Karwoche, deren Heiligkeit zu Beichte und Buße auffordert. Aber er hat die Fiktion nicht so weit getrieben, den Gang der sakramentalen Handlung, welches die Beichte ist, literarisch darzustellen. Während die wirkliche Beichte mit der Absolution und der Auflegung der Buße endet, endet Rathers Schrift damit, daß der Beichtvater — wenn wir den anderen so

[243]) 1 Tim. 1, 13.

[244]) Vgl. Band I, 650.

[245]) Vgl. z. B. oben S. 514 f. (Thietmar).

[246]) Vgl. oben S. 491 (Die Komplet).

[247]) Wohl von dem orientalischen Mönchtum her durch die Vermittlung der Iren.

[248]) Manche Philologen nahmen daraufhin an, die Schrift sei „nur fragmentarisch überliefert", z. B. Rossi S. 221.

nennen dürfen — das Gespräch mit ihm abbricht als einem unverbesserlichen Sünder, der die Zerknirschung nicht aufzubringen vermag, ohne die die Beichte nichts nützt. Er entläßt ihn, um es dem Herrgott zu überlassen, ob Er in seiner unendlichen Barmherzigkeit sich des Unbekehrbaren annehmen und ihn „heilen" will[249]).

Indes ist dies nicht das letzte Wort. Es folgt noch eine Art Epilog, der in einem anderen Ton gehalten ist. Der Beichtvater greift unvermittelt auf eine Lehre über das Abendmahl zurück, die Rather im Verlauf des Gesprächs vorgetragen hatte. Es handelt sich um die Lehre von der „Transsubstantiation", wie man es später genannt hat: daß durch die sakramentale Handlung unter der Hand des Priesters, der sie vollzieht, das Brot und der Wein sich in das Fleisch und Blut Christi verwandeln. Diese Anschauung, die man als eine alte, von der katholischen Kirche vertretene Glaubenslehre kennt, war zu Rathers Zeit noch neu. Sie war erst im karolingischen Zeitalter aufgekommen, an Stelle der ursprünglichen Funktion des Abendmahls, wo es eine symbolische Vergegenwärtigung der Heilstat bedeutete, bei der, nach der Natur religiöser Symbole, der Heiland auch realiter als geistig gegenwärtig vorgestellt wurde[250]). Ein niedersächsischer Mönch, Paschasius Radbertus aus dem Kloster Korvey an der Weser, hatte in seinem Traktat „über Leib und Blut des Herrn" (831) statt dieser altchristlichen „mystischen" Konzeption jene grobsinnliche, magische Vorstellung aufgebracht, die der primitiven Stufe des religiösen Denkens entsprach, auf der sich die neuen, noch nicht lange zum Christentum bekehrten Völker damals befanden. Rather legt dem anderen Mönch, dem er sich anvertraute, diese Lehre dar, als er ihm von den „Skrupeln" spricht, die ihn von dem Vollzug der sakramentalen Handlung zurückhielten — und jeden Priester gleich ihm zurückhalten müßten —, wenn er sich klar machte, daß es „wirklich und nicht symbolisch" das Fleisch und das Blut des Herrn ist, was er durch das Sakrament in sich aufnimmt, um „das Leben der Seele" zu gewinnen[251]). Auf diesen Punkt zurückkommend, läßt er sich von dem anderen zum Schluß vorhalten, daß er ein — Plagiat begangen habe, oder, wie er sich ausdrückt: daß er mit jenem „unzulänglichen Geschwätz" etwas „von sich gegeben" habe, was er „erst kürzlich in höchst eitler Weise verschlungen" habe:

„Ich sehe mich gegen meine Absicht gezwungen, dir mitzuteilen, was ich erst hinterher gelernt habe, und dir zu beweisen, wieviel minderwertiger deine An-

[249]) Confessio 42, *M* 442 D.

[250]) Vgl. A. Loisy, La naissance du christianisme, Paris 1933, p. 314.

[251]) Confessio 14, *M* 402 B: Per naturam capiendo sanguinem vero, et non figuraliter . . ., mit Bezug auf Joh. 6, 54, und Joh. 14, 6: „Ego sum Vita", animarum dumtaxat.

sichten darüber gegenüber denen anderer sind; bitte laß mich dir deshalb, ohne dir zu nahezutreten, einige Kapitel aus den Werken eines gewissen Paschasius Radbertus vortragen[252])."

In dieser witzigen Weise eingeführt, folgt auf das „Beichtgespräch" eine Abschrift des berühmten Traktats des genannten Autors. Als Anhang zu Rathers Selbstdarstellung angesehen, hat dieser theologische Traktat eine ähnliche Bedeutung für das Ganze seiner „Beichte" wie in Augustins „Konfessionen" der zweite Hauptteil, der der Darlegung seines theologischen Wissens — oder, wie er mit dem Psalmisten sagte, der „Meditation über Gottes Gesetz" — gewidmet war[253]). Das Sakrament des Abendmahls bildete mit den kirchlichen Regeln der Buße zusammen das Kernstück von Rathers pastoraler Theologie. Daß er die neue, erschütternd sinnfällige Lehre von der Wunderkraft dieses Sakramentes ans Ende seiner eigenen Schrift stellte und so den in dieser fehlenden inneren Abschluß ersetzte, zeugte nicht bloß von seiner unbedingt festen christlichen Gläubigkeit, sondern gibt uns zugleich einen Maßstab für die Beurteilung der Sündenbekenntnisse selbst, die bei einem nicht so handfest Gläubigen mitunter zynisch oder blasphemisch erscheinen würde.

In dieselbe Richtung weist nun auch jener besondere Abschnitt der Schrift selbst, der sich, wie wir schon bemerkten, aus dem Ganzen dadurch heraushebt, daß die Beichte hier nicht an einen „geistlichen Vater", sondern unmittelbar an Gott gerichtet ist. Nach der Lehre von Beichte und Buße, die Rather in seinem systematischen Hauptwerk, den Praeloquien (IV, 11) behandelt hatte, steht dieser direkte Weg zur Versöhnung mit Gott den Bischöfen offen, die, sündig gleich allen Menschen, jedoch als Bischöfe von keinem anderen Menschen gerichtet werden dürfen, da es keine höhere geistliche Instanz als sie selber gibt. Dementsprechend hat Rather in das „Beichtgespräch" einen besonderen, noch einmal speziell: „Seine Beichte" überschriebenen Abschnitt (4—9), eingefügt, der in feierlichem Ton beginnt:

„Ich bekenne Gott dem Allmächtigen und allen seinen Heiligen und dir, der du, wer auch immer du seiest, als Gottes Priester dies liest, alle meine Sünden, die ich vom Beginn meines Lebens an bis zu dieser elenden Stunde wissentlich oder ohne mein Wissen begangen habe..."

Aber auch in diesem Abschnitt kommt nun, wie schon der liturgisch geformte Eingang anzeigt, keineswegs der unmittelbare religiöse Bezug zum Ausdruck, in dem der Einzelne sich von Person zu Person seinem Gott gegenüber findet, wie das Augustin vorbildlich dargestellt hatte, sondern

[252]) ib. 42, 443 A.

[253]) Vgl. Band I, S. 650.

ein allgemeines Schema von Sündenmöglichkeiten wird hier auf die Person angewandt, die in der Ichform von sich redet; der Eingangspassus geht weiter:

„... alle Sünden, die ich begangen habe aus eigenem Antrieb oder unter Zwang, in Gedanken, Rede und Tat, beim Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Berühren, durch Hoffart vor allem, die die Mutter aller Laster ist..."

Diese Aufreihung von allgemeinen Kategorien für mögliche Sünden geht über zwei Seiten lang fort, daneben führt er dann auch bestimmte Verbrechen auf, von denen jeder Leser wußte, daß er sie sicher nicht begangen hatte: Meineid, Ehebruch, Unzucht, Mord...

Kenner des katholischen Mittelalters haben auf den ersten Blick bemerkt, daß diese generelle Beichte an die Sündenverzeichnisse der Bußbücher erinnert, die sich in den Händen der Geistlichen befanden[254]). Wir können den Zusammenhang bestimmter fassen, nachdem wir die Praxis der generellen Beichte in den Bußgebeten namhafter und namenloser Geistlicher von der altchristlichen Erbauungsliteratur her, wo der syrische Heilige Ephraim das Vorbild gab, sowie in der Versöhnungsliturgie des jüdischen Gottesdienstes durch die dunklen Jahrhunderte hin verfolgt haben[255]). Rather hat diese Praxis in seiner literarischen Beichte übernommen; das bedeutet mehr als die übliche Demutsbezeigung mit der Formel: Ich armer Sünder; es bekundet sich darin die spezifische Art von Frömmigkeit, für die die Furcht, irgend ein Gebot Gottes ohne Wissen und Willen übertreten zu haben, charakteristisch ist. Die gregorianische Warnung vor der Selbstsicherheit liegt in derselben Richtung. Soweit war es dem Mönch und Bischof mit seinem Sündenbekenntnis gewiß bitterer Ernst.

Diese durch den formvollen Rahmen herausgehobene generelle Beichte nimmt aber nur etwa den zehnten Teil der ganzen Schrift ein, die im übrigen eine eigentümliche, durch den ungewöhnlichen Titel: „Beicht-Dialog" gekennzeichnete Form hat. Aus dem normalen religiösen Leben aufgenommen ohne den Ernst der sakramentalen Handlung, ist diese Form doch kein bloßes literarisches Abbild des regelhaften Verlaufs einer Beichte, sondern Rather hat die in der pastoralen Praxis gegebene Form frei in der Phantasie ausgebildet und mit raffinierter Kunst dem zwiefachen Zweck der Selbstdarstellung und der Invektive gegen das entartete

[254]) Vgl. die Vorbemerkung der Ballerini, *M* col. 394.

Nach den von Karl dem Großen i. J. 804 erlassenen Vorschriften mußte jeder Kleriker außer den Psalmen und dem Glaubensbekenntnis auch das Pönitentialbuch und die darin für jede Sünde festgelegten Strafen und Büßungen auswendig wissen, vgl. Dilthey, IX, 185 (Geschichte der Pädagogik).

[255]) Vgl. im vorigen Abschnitt Kap. 3, 1, S. 485 ff.

Mönchtum seiner Zeit dienstbar gemacht. Nur äußerlich hat er die Fiktion einer Zwiesprache mit einem anderen Geistlichen, vor dem er seine Beichte ablegt, durch die Schrift hin festgehalten; in Wahrheit spielt der andere, den er anredet, wie dieser ihn, eine wechselnde Rolle im Verlauf des Gesprächs: aus dem „Beichtvater" und Mahner, der zunächst als ein älterer Mönch gleich ihm, in demselben Kloster lebend, eingeführt ist, wird ein Repräsentant der Mönche, die ihrem neuen Abt argwöhnisch, feindselig gegenüberstehen[256]), und an die er selber sich mit seinen Mahnungen, Strafreden, theologischen Belehrungen wendet; dann wieder erscheint der andere als eine Art Spiegelbild Rathers, so daß der Dialog zu einem Selbstgespräch wird, nach Art von Augustins „Soliloquien", die ihm augenscheinlich vertrauter waren als die „Konfessionen" des Kirchenvaters. Statt eines Sündenbekenntnisses haben wir dann eine Spielart der Selbstbetrachtungen vor uns, ein frühes Zeugnis für den Fortbestand dieser im griechisch-römischen Altertum entwickelten Literaturgattung, die während des katholischen Mittelalters in zunehmendem Maße gepflegt wurde. Ermöglicht wird dieser Rollenwechsel ohne Bruch der äußeren Form, weil Rede und Gegenrede nicht dramatisch wiedergegeben sind, sondern episch vom Standpunkt des Konfitenten aus, der über das Gespräch, in dem er begriffen ist, berichtet, so daß die Reden mit einem: „ich sage" oder „du sagst" eingeführt werden, z. B.:

„Du sagst vielleicht beim Anblick dieser unendlich vielen Verbrechen: ‚Eine unermeßliche Buße habe ich dir aufzuerlegen für sie. Hast du sie jemals jemandem gebeichtet?' — Nein, sage ich, außer Ihm, dem sie nicht unbekannt sein konnten, auch wenn ich sie nicht beichtete[257])."

Oder:

„Während ich überlege, was meiner Armseligkeit zu tun übrig bleibt, kommt mir der Spruch in den Sinn: ‚Alle Verbrechen tilgt die Liebe' (Prov. 10, 12). ‚Liebe also Gott', sagst du, ‚so sehr, daß du alles andere verläßt, um ihn allein genießen zu können, und deinen Nächsten so, daß du ...' Das ist, sage ich, das Allernotwendigste für mich, aber wie du weißt, auch das Schwerste ...[258])."

Bei dem ständigen Hin und Her ist manchmal kaum auszufinden, auf wen das Ich und auf wen das Du sich bezieht; um so leichter können sie im Selbstgespräch zusammenfallen. Um die Verwirrung noch zu steigern, ist mit dem Du ab und an auch der Leser gemeint, oder vielmehr: der Leser, der in der Regel mitgemeint ist, wird nun direkt angesprochen wie der Hörer vom Rhetor in der antiken Literaturgattung der Diatribe; insofern

[256]) Dies ist indes auch nur eine Fiktion, falls Rathers Darstellung seines harmonischen Verhältnisses zu den Mönchen in seinem Brief an Brun (oben Anm. 220) der Wahrheit entspricht.

[257]) Conf. 10, *M* 399 A.

[258]) ib. 26, 418 C.

erinnert Rathers „Beichte" an die in dieser Form gehaltenen Partien von Nestorius' Apologie[259]). Schließlich wird aber dann als Leser der vorliegenden Schrift auch der „Priester Gottes" angesprochen, der als Gesprächspartner eingeführt worden war: nunmehr fällt ihm die Rolle zu, mit dem Konfitenten, der aus dem Beichtgespräch ein Buch gemacht hat oder zu machen im Begriff steht, über dieses literarische Unternehmen zu sprechen und ihm die Hoffahrt und Eitelkeit vorzuhalten, die sich darin verraten: — Reflexionen höheren Grades, mit denen der Dialog wieder in ein Selbstgespräch übergeht.

Diese lebendige Darstellungsform mochte für die gebildeten Zeitgenossen ein Entzücken sein, ebenso wie der „dunkle" lateinische Stil. Und dem modernen Leser mag die sprunghaft bewegliche Lebendigkeit, die mit dem feierlichen Wesen einer wirklichen Beichte kontrastiert, als ein Ausdruck des Temperaments des Autors erscheinen, der, wenn wir ihm selber und seinen Biographen, die ihm das nachsprechen, glauben dürfen, eine bei einem Mönch höchst auffällige „innere Unruhe" und „Inkohärenz" zeigte. Sicher aber zeugt diese Form von seiner schriftstellerischen Kunst, und so angesehen, erscheint sie als das wohlberechnete Gefäß, sowohl für den Geist der Satire, der die Schrift durchweht, als auch für die verschiedenartigen Gefühle und Reflexionen, die er in dieser Selbstdarstellung niedergelegt hat und die nun keineswegs bloß den Satiriker und den streitbaren Geistlichen verraten, sondern auch den unbedingt gläubigen religiösen Menschen: zwischen ironischen und pastoralen Tönen vernehmen wir auch ergreifende, die aus einem bangen, vor der Heiligkeit der Glaubensgeheimnisse erzitternden Herzen kommen.

Aber auch diese echten Sündenbekenntnisse darf man nun, wie uns scheinen will, nicht so rein persönlich nehmen, wie es die modernen Interpreten tun, die in dieser merkwürdigen Schrift den unmittelbaren Ausdruck der „stark ausgeprägten Individualität" eines Menschen finden, der seiner eigenen Zeit fremd, „wie aus einem anderen Jahrhundert" zu kommen scheint[260]). Uns will scheinen, daß er die Ichrede benutzt, um in dieser Form seinen Lesern ähnlich wie den Hörern der Bußpredigten, die er an Festtagen hielt, diejenigen seelischen Zustände und Situationen zu vergegenwärtigen, die sie seiner Ansicht nach gleich ihm selber durcherfahren müßten, um des Heiles ihrer Seele willen. Diese Vergegenwärtigung erfolgt nicht in vorbildgebender Weise, also idealisierend, wie es in den Selbstdarstellungen aus der klassischen Antike die Regel war, sondern im Gegenteil in der Weise eines abschreckenden Beispiels; der Satiriker, der

[259]) Vgl. Band I, S. 583.

[260]) So Pavani a. a. O. S. 170; ähnlich Hauck.

von den klassischen römischen Poeten gelernt hat, und der christliche Geistliche, der die paradoxe Maxime des Apostels Paulus, sich „seiner Schwachheiten zu rühmen", zu einem Prinzip seiner Schriftstellerei erhoben hat, vereinigen sich in dieser sozusagen negativen Art exemplarischer Selbstdarstellung, die die Form von Sündenbekenntnissen annimmt. So wenig handelt es sich hier um Bekenntnisse eines einsamen Einzelnen, daß Rather bei denjenigen Vergehen, die ihn als Geistlichen besonders bedrückten, weil sie den Gottesdienst und seine ordnungsmäßige Ausübung betreffen, in der Regel nicht sich allein anklagt, sondern zu sagen pflegt: „Ich und meinesgleichen." Aber auch sonst entspricht es nur dieser „exemplarischen" Selbstdarstellung, daß der Einzelne sich mit seinen Erlebnissen dem Typus angleicht, der von der Gemeinschaft, der er angehört, repräsentiert ist. Diese generalisierende Selbstauffassung, die die Historiker vielfach am Mittelalter beobachtet haben, ergibt sich hier wie von selbst, weil Rathers Selbstbekenntnissen die allgemeinen Erfahrungen über Sündenmöglichkeiten und sittliche oder unsittliche Lebensführung zugrunde liegen, die in den theologischen Moraltraktaten aufgestapelt waren, besonders in den sechs Codices der *Moralia* Gregors des Großen, die den Mönchen zur täglichen Geistesnahrung dienen sollten; Rather preist Gregor als den „Mund Gottes", als „unvergleichbar mit allen, die unter dem Himmel leben[261]). Dazu kommt die zur Gewohnheit gewordene Methode, sich für das Begreifen und Beurteilen des eigenen Tuns an die Bibel zu halten, wo die typischen Situationen in ihrer Bedeutung festgelegt und Vorbilder oder Gegenbilder des rechten Verhaltens zu finden sind. Z. B. für die Selbstbeurteilung des Bischofs, der sich seiner Unwürdigkeit bewußt ist, kommt das Wort aus Jesu Gleichnis vom ungerechten Haushalter in Betracht: „Du kannst hinfort nicht Haushalter sein" (Luk. 16, 2). Unaufrichtigkeit bei der Beichte bedeutet: „das Böcklein in der Milch der Mutter kochen", was nach dem Alten Testament verboten ist (Conf. 25). Oder in den Briefen des Apostels Johannes heißt es: „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder" (1. Joh. 3, 15); daraufhin nennt er sich in seiner „Beichte" schlechtweg einen Mörder — mit unausgesprochenem Bezug darauf, daß er die Kraft zur unbedingten Nächstenliebe nicht aufzubringen vermag.

Das Verfahren, bei der Selbstdarstellung nicht vom eigenen Erlebnis, sondern von der allgemeinen Norm auszugehen, fand sich bereits in der antiken, auf Idealisierung gerichteten Autobiographie, wo es uns auf den ersten Blick verwunderte[262]). Im Mittelalter, wo die Selbstprüfung des Einzelnen auf seinen sittlich-religiösen Stand hin eine der Grundforde-

[261]) ib. 19, 407 B.

[262]) Vgl. Band I, S. 322 ff. (Nikolaus von Damaskus) u. a.

rungen des geistlichen Lebens war, wurde dieses generalisierende Verfahren zu einer allgemein verbindlichen Regel erhoben. So finden wir es in einer Anweisung zum geistlichen Leben beschrieben, die auf der Höhe des katholischen Mittelalters von einem gelehrten Abt aus der Gefolgschaft des hl. Bernhard von Clairvaux verfaßt worden ist (um 1160). Dort heißt es unter der Überschrift: „Ein jeder soll seinen inneren Stand gemäß den göttlichen Zeugnissen abmessen":

„Erwäge in scharfsinniger Prüfung den Status, zu dem du fortgeschritten bist und die Beschaffenheit deines Lebens und sittlichen Wandels, nicht gemäß deinem eigenen Urteil, sondern nach den Regeln der heiligen Schrift und den Richtlinien der göttlichen Lehrer sowie der Norm deiner geistlichen Profession, wobei dein Gewissen als Zeuge diene[263])."

Durch den Appell an das Gewissen ist hier doch die Richtung auf Individualisierung angedeutet, die in jenen Jahrhunderten gerade im religiösen Bereich sich durchsetzen und in die Tiefe gehen sollte. Bei Rather wirkten die maßlosen Übertreibungen, in denen er sich bei seinem Sündenbekenntnis gefällt, umgekehrt dahin, daß die Selbstbetrachtung, soweit sie religiös gerichtet ist, im Allgemeinen verbleibt. Es ist, als wollte er sich durch die Häufung von extremen Selbstanklagen einer ehrlichen Gewissensprüfung entziehen.

Und doch ist der Eindruck der modernen Beurteiler, daß man in dieser Schrift einer „scharf ausgeprägten Individualität" begegnet, nicht unbegründet. Die Frage ist nur, wie dieses individuelle Gepräge geartet ist. Daß es nicht allzu tief reicht, bekundete sich schon in der wiederholten Vertauschung seiner eigenen Person (d. h. Rolle) mit der seines Gesprächspartners. Wenn unsere Ansicht von der bloß „morphologischen" Art der mittelalterlichen Individuation zu Recht besteht, erklärt sich das unschwer. Das individuelle Verhalten reicht hier nicht bis in die geistigen Grundlagen der persönlichen Existenz hinab, sondern bleibt, wie wir es schon vordem einmal fanden[264]), auf die soziale Oberflächenschicht der mitmenschlichen Beziehungen beschränkt. Diese Lebensbeziehungen gehören großenteils der engen klösterlichen Welt an, aber sie gewinnen ein allgemeineres Interesse durch die „exemplarische" Form der Selbstdarstellung, die uns hier, bezogen auf die Umwelt des Autors, in dem religiösen Bereich entgegentritt, in dem der Bezug von Seele und Gott vorherrschen sollte. Der Sachverhalt wird klar werden, wenn wir den Gang der bizarren Schrift näher verfolgen.

[263]) Aelredus, Abt von Rievaulx, Speculum charitatis, II, 14, MPL 195, 558: Non secundum propriam conjecturam, sed secundum regulas Scripturarum et coelestium praeceptorum lineas propriaeque professionis normam, teste conscientia subtili inquisitione examina.

[264]) oben S. 205 f.

2

Diese „Beichte" beginnt wie eine Komödie, als sollte der gewöhnliche Vollzug der religiösen Handlung persifliert werden. Rather, den wir uns trotz seiner Abtswürde in dürftigen Verhältnissen vorzustellen haben — er bezeichnet sich als einen „Fremdling, arm, verbannt, ein Bettler, nach großen Enttäuschungen hierhergekommen[265])" — spricht zu dem anderen Mönch, den er wie eine Art Beichtvater anredet, so wie ein Verbrecher zu seinem Spießgesellen:

„Da du mit tödlicher Neugier darauf erpicht bist, meine Schandtaten zu kennen, während du deine unterschlägst — so sehr erpicht, daß du bereits eine davon mit Gewalt, unter Zumutung von Eidbruch aus einem gewissen Jemand herausgepreßt hast — so will ich dein Verlangen befriedigen und dir solche Taten, so große, so unerhörte, ja, wenn du die Intentionen bedenkst, so Wahnsinniges von mir selbst berichten, daß ich dir mit meinen Verbrechen eine solche Last aufbürde, daß du, auch wenn du keine eigenen hättest, in dieser Fastenzeit ordentlich etwas zum Beweinen hast . . .[266])."

Er hat wohl das Wort des Apostels im Sinne, daß in der Gemeinde jeder die Last des anderen zu tragen habe[267]); aber wie bissig ist dies Wort der Liebe gewandt! Daß er das „neugierige" oder, wie er auch sagt, „boshafte[268])" Interesse seiner Mönche an ihm, dem neuen Abt, nicht durch rückhaltlose Bekenntnisse befriedigen wollte, sagt er im Fortgang des Gesprächs noch deutlicher. Er läßt sich dort, was den religiösen Bezug des Beichtenden zu dem richtenden Gott anlangt, das Wort des Psalmisten vorhalten (Ps. 36, 7): „Deine Gerichte sind wie das tiefe Weltmeer", und im Kontrast dazu erklärt er dem „Beichtvater":

„Ich habe dir nicht versprochen, dir alles von mir, dessen ich mir bewußt bin, zu sagen, sondern nur, dich mit meinen Verbrechen zu belasten; falls dir die nicht genügen, so füge deine hinzu und dann wird, glaube mir, deine Last nicht klein sein[269])."

Zu der Komik der Situation gehört es auch, wenn Rather den anderen „Priester Gottes" als Mitwisser seines Kapitalverbrechens einführt, dessen Geständnis er aus ihm „herausgepreßt" habe; auf dieses „Verbrechen" spielt er immer wieder an, ohne etwas Näheres darüber zu sagen; der neugierige Leser muß denken, es handele sich um einen Abgrund von Sündigkeit, bis er merkt, es ist ein bloßer Kunstgriff, den der

[265]) Conf. 23, 413 B: Extraneus, pauper, exsul, mendicus, et advena deceptissimus.

[266]) ib. 1, 394 B.

[267]) Rather zitiert das Wort (Gal. 6, 2) zu Anfang seines sogen. Itinerariums (966), *M* 579, bei Weigle Brief 26, a. a. O. S. 138.

[268]) Conf. 26, 419 A.

[269]) ib. 26, 419 B.

Autor macht, um den Leser zu dupieren und — der Fiktion nach — auch den Confessor, der in Bezug auf jenes Verbrechen erklärt:

„Selbst für mich, der ich dich so gut kenne, wie du dich selbst, ist es ebenso wie für den Leser so in Dunkel gehüllt, als ob überhaupt nicht davon gesprochen worden wäre[270])."

Hier erscheint der Andere als Rathers zweites Ich. In der Regel aber läßt er sich von ihm bei seinen uneingestandenen Sünden „wie ein Dieb ertappen". Das soll offenbar die scheinheiligen Mönche treffen. Was ihn selbst und seine vorliegende Schrift anlangt, so begründet er die Unoffenheit, die er als das Übliche brandmarken will, sogar in einer recht weltklugen Weise, nämlich mit Berufung auf eine Maxime aus den Sprüchen Salomos: „Ein Narr schüttet seinen Geist ganz aus, aber ein Weiser hält an sich." „Ein Mann, der seinen Geist nicht halten kann, ist wie eine offene Stadt ohne Mauer[271])."

Auf den kurzen Eingang, der die in der ganzen Schrift vorherrschende, dem Sinn einer Beichte widersprechende Einstellung nur erst erraten läßt, folgt ein Stück Autobiographie (2—3), das in ähnlichem Ton gehalten ist. Ein schneller Rückblick auf Kindheit und Jugend bringt die übliche pfäffische, aber auch in Augustins „Konfessionen" vorherrschende Aburteilung dieser „lasterhaften" Lebensalter, dabei aber sticht aus dem typischen Umriß ein individueller Zug hervor: zu den jugendlichen „Ausschweifungen", deren er sich bezichtigt, gehört der „Hang zu Scherzen und Possen[272])", der, wie er eingesteht, ihm durch sein langes Leben hin geblieben ist. Und diesem Hang entspricht die Art, wie er dann seine weitere Geschichte vorführt, die Unglücksgeschichte, von der „die Provence und Italien, Germanien und Frankreich zu künden" wissen, wie er mit einer von ihm in seinen Briefen aus der Unglückszeit geformten Phrase sagt. Hier bringt er indes nicht wie dort das ihm angetane Unrecht im Ton der Klage vor, sondern sarkastisch. All das Unheil z. B., das durch König Hugo über ihn selbst wie über sein Veroneser Bistum kam, war, wie er es hier darstellt, die gerechte Strafe dafür, daß er dem gewaltigen Herrscher „Gutes mit Bösem vergolten" hatte, entgegen dem biblischen Gebot (*Prov.* 17, 13). Oder eine noch witzigere Umdrehung der Fakta, die zugleich ein Beispiel für die zu dem „dunklen Stil" gehörige Verwendung von Allegorien gibt: er hat „zwei legitime Ehen gebrochen, die eine sozusagen von Rechts wegen, die andere aus kläglichster Eitelkeit[273])." Damit ist seine gewaltsame Vertreibung aus Verona und aus

[270]) ib. 33, 425 A.

[271]) ib. 38, 436 B, mit Bezug auf *Prov.* 29, 11 und 25, 28.

[272]) Jocis et scurrilitati vacare, ib. 2, 395 A.

[273]) ib. 2, 396 A.

Lüttich gemeint; denn „Ehe" nennt er den Bund des Kirchenhauptes mit seiner Kirche, ähnlich wie er kurzerhand von „Mord" spricht, wo es sich um gehässige Gesinnung handelt.

Er muß doch damit gerechnet haben, daß man ihm die ungeheuerlichen Selbstanklagen glauben könnte; denn er hielt es für nötig, sie zurechtzustellen. Im Verlauf des Gesprächs kommt er auf sein „Geständnis von Morden, Blendungen, Verstümmelungen, Bränden, Plünderungen und dgl. mehr" zurück, um zu erklären:

„Ich habe freilich nichts davon getan oder anbefohlen oder auch nur gewollt, daß es geschähe, aber ich habe durch mein Verhalten eine Gelegenheit dazu gegeben, daß solche Untaten vollbracht wurden[274])."

Eine geradezu skrupulöse Gewissenhaftigkeit, so scheint es, in der Zurechnung unverschuldeten Unrechts! Indes sind dies nicht wirkliche Gewissensskrupel, sondern er hält sich auch hier wieder an ein Vorbild — die Heiligen! Von ihnen sagt er an anderer Stelle, daß sie „sich die Schuld anderer zuzurechnen" pflegen, und er erklärt dies psychologisch:

„Nicht als ob sie lügen wollten, sondern in Unruhe aus Gottesfurcht — nicht knechtischer Furcht, die vielmehr durch die Liebe verjagt wird, sondern frommer Scheu, die durch die Zeiten hin dauert; und nicht aus Furcht vor Strafe, der sie vielmehr durch ihre Bekehrung entronnen zu sein glauben gemäß der Verheißung Gottes, sondern damit sie nicht, in träger Sicherheit sich wiegend, unwürdig werden die Herrlichkeit Gottes zu schauen[275])."

Hier ist das spezifisch religiöse Motiv ausgesprochen, das Rathers „Beichte" zugrunde liegt: nur nicht wähnen, seines Heiles sicher zu sein! Einen ständigen Grund für diese „scheue Sorge" findet er in dem Wort des Psalmisten, das er in der Schrift dreimal anführt: daß Gottes „Gerichte wie eine große Tiefe sind". Von hier aus wird verständlich, daß er in seine Selbstdarstellung jene „liturgische" generelle Beichte aufnahm: denn dieser lag, wie wir sahen, eben jenes Motiv der Gottesfurcht zugrunde. Er selber begründet die Aufnahme dieses formelhaften Sündenregisters mehr äußerlich; den autobiographischen Bericht abbrechend, erklärt er, die Menge seiner Sünden sei zu groß, als daß er sie alle behalten könnte; deshalb wolle er sich mit einer „summa", wie er es nennt, einer allgemeinen Zusammenfassung, begnügen.

Er spielt doch anderseits mit dem Schein der Lüge, den er auf sich zog, wenn er es, den Tatsachen zuwider, so hinstellte, als hätte er jene horrenden Verbrechen selber begangen. Er ließ sich ausdrücklich, wie wir

[274]) ib. 21, 416 A.

[275]) Rather, De translatione S. Metronis 7, *M* 464 C; cf. G. Pavani a. a. O. p. 70. ... culpas aliorum ad se ipsos referre, non voto mendacii, sed sollicitudine timoris Dei ...

noch sehen werden, wegen dieser seiner „Beichte" als Lügner beschimpfen. Daß es ein Spiel ist, ersieht man aus jenem Rückgriff auf das Vorbild der Heiligen, die über den Verdacht der Lüge erhaben sind. Die Sünden anderer sich zurechnen, heißt: bekennen, daß man sich selber nicht gefeit weiß gegen sie, und ist insofern wahr — im Sinne der „poetischen" Wahrheit des Menschenmöglichen, die nach Aristoteles vorzüglicher ist als die Tatsachenwahrheit, die der Historiker sucht[276]). Diese antike Vorzugsregel verbindet sich in paradoxer Weise mit der christlichen Forderung der Demut, wenn Rather die feierliche Generalbeichte schließt:

„Ich bekenne mich schuldig aller Vergehen, mit denen sich die menschliche Gebrechlichkeit gegen Gott versündigen kann."

Erst nach diesem Abschluß des einleitenden Teils beginnt der eigentliche Dialog. In ihm setzt Rather seine Sündenbekenntnisse fort trotz der inzwischen abgelegten generellen Beichte, aber sie bilden nunmehr nur eine äußere Form für die „exemplarische" Selbstdarstellung, die in der satirischen Weise eines warnenden Beispiels erfolgt. Der asketische Prälat behandelt in dieser Form religiöse Lebensprobleme, die ihn, wie wir ihm glauben können, in Wahrheit beunruhigten, bei denen es ihm aber mindestens ebenso sehr darauf ankam, sie seinen Mönchen und den Geistlichen überhaupt zu Gemüte zu führen. Im Mittelpunkt dieser Darlegungen steht die Notwendigkeit der Bekehrung — dies Wort in dem erweiterten Sinne genommen, den es in der christlich gewordenen Welt erhalten hatte, wo nicht mehr die Abkehr vom Heidentum in Frage stand, sondern die Hinwendung vom weltlichen Leben zum geistlichen, das als der alleinige Weg zu der als Ziel vorschwebenden sittlich-religiösen Vollkommenheit galt. So war in der Benediktiner-Regel die *conversio morum* gefordert und diese Forderung wurde von den Vertretern der Klosterreform als das Kernstück des Mönchsgelübdes betrachtet[277]). Rather definiert in diesem Sinne: „Rückkehr zu Gott dem Herrn, d. h. Bekehrung vom Bösen zum Guten[278])". Ohne solche innere Umwendung „nützen Beichte und Buße nichts": das ist die wesentliche Einsicht, die er aus der religiösen Reformbewegung des Jahrhunderts aufgenommen hat und sich nun in seinem „Beichtdialog" von dem anderen Priester entgegenhalten läßt[279]). Um diese Einsicht zu veranschaulichen, stellt er sich als einen Unbekehrten dar, der aber auf dem Wege zur Besserung ist, da er „bereits

[276]) Vgl. Band I, S. 193.

[277]) Vgl. z. B. Abt Aelred von Rievaulx, Speculum charitates III, 35, MPL 195, 61 ö.

[278]) Rather, Conf. 36, 431 B: Reversio ad Dominum id est conversio de malo ad bonum.

[279]) ib. 10, 399 B.

den Willen dazu hat", oder, mit einer Allegorie, die er sich aus den evangelischen Gleichnissen vom ungetreuen Knecht und vom verlorenen Sohn zurechtgemacht hat[280]), als einen entlaufenen Knecht, der auf dem Wege zurück zu seinem Herrn ist. Die Schilderung dieser seelischen Lage tritt hier an der Stelle ein, wo in einer sakramentalen Beichte die kirchlichen Mittel der Versöhnung mit Gott eingreifen würden. Rather führt demgemäß sich und den Anderen im Verlauf des Gesprächs vor als miteinander in der „Arbeit" begriffen am Heil ihrer Seele[281]). Er weiß auch — was zu den allgemeinen, schon in dem „Agonisticum" vermerkten[282]) Einsichten über den Gang des sittlich-religiösen Prozesses gehört —, daß derselbe allmählich, durch „geistige Schritte" erfolgt[283]). Demgemäß geht der Dialog nicht in *einem* Zuge vorwärts, sondern ist in mehrere Abschnitte geteilt, die wie Akte eines Dramas durch eine szenische Bemerkung: „Nach einer Pause" gekennzeichnet sind[284]). Durch diesen Kunstgriff wird Raum gewonnen für die Darstellung des seelischen Geschehens, das in der Zeit verläuft. Insofern haben wir hier einen — soviel ich sehe, in der lateinischen Literatur des Mittelalters sonst noch nicht zu findenden — Versuch der genetischen Zergliederung des eigenen religiösen Erlebnisses vor uns[285]), einen psychologischen Versuch, der auf die neue Ausbildung der Seelengeschichte in diesem Zeitalter vordeutet.

Neben dem Problem seiner Bekehrung — oder Unbekehrbarkeit — die das Hauptthema des Beichtgesprächs bildet, behandelt Rather darin in der Form von Sündenbekenntnissen die Gewissensnöte, die die Geistlichen bedrängen müssen, wenn sie, wie es von ihnen zu fordern ist, sich der Heiligkeit ihres Amtes und der Unwürdigkeit ihrer Person bewußt sind. Das betrifft vor allem den Vollzug der Sakramente: das Zelebrieren der Messe und das Abendmahl. Über diese Themen pflegte er auch in seinen Predigten und Pastoralbriefen zu sprechen, wo er die Gemeinde zur Umkehr aufrief und die Kleriker zur gewissenhaften Erfüllung ihrer Pflichten ermahnte; in die Rügen, die er ihnen wegen ihrer Fahrlässigkeit erteilte, bezog er sich selber vor aller Öffentlichkeit, dem Gebot der Demut entsprechend, ein. Jetzt geht er umgekehrt von seiner eigenen Person aus

[280]) Rather vergleicht sich in einem früheren Brief (ep. 3, 2; *M* 650) mit dem Knecht, „dem der Herr kein geringes Pfund anvertraut hat".

[281]) ib. 21, 410 A: Despero, inquis, video, quare inaniter laboras. — 26, 419 B: Si non vales ..., inquis, nolo tecum amplius laborare.

[282]) Vgl. oben S. 559 f.

[283]) if. 26, 419 A: Enitor ... gressibus mentis redire. — 22, 410 D: Quibusdam qua si passibus mentis perveni ut visum mihi est ...

[284]) *Item post quaedam*, dies viermal: vor 19, 22, 24, 33. Dazu einmal Hinweis auf das „gestern" erfolgte Gespräch.

[285]) Der Ansatz dazu in der Praeloquia, vgl. oben S. 559.

und veranschaulicht an seinen Versündigungen die allgemeine Versäumnis dessen, was not tut.

Hier ebenso wie bei der „Unbekehrbarkeit", deren er sich in seiner extremen Redeweise beschuldigt, spricht er scheinbar aus seinem eigenen Erleben heraus, in Wahrheit spricht er nur *darüber:* an Hand der allgemeinen Begriffe und Symbole, die für diese Erfahrungen in der Tradition festgelegt waren. So legt er mit klarem Bewußtsein des Gebotenen die Gedanken und Gefühle dar, die ihn, den reuigen Sünder, bewegen, und von denen auch die andern bewegt werden sollen; er macht ihnen wie ein Mime vor, was sich für sie zu denken und empfinden gehört: die „exemplarische" Selbstdarstellung steigert sich so zu einer „mimischen", wie wir diesen Typus der mittelalterlichen Autobiographie nennen können, den wir noch näher ins Auge fassen werden.

Hierzu aber kommt nun noch als ein weiterer charakteristischer Zug dieser Selbstdarstellung hinzu, was wir als Reflexionen höheren Grades bezeichneten. Die Behandlung jener „pastoralen" Themen, die den geistlichen Stand als solchen angehen, wird eingeleitet und unterbrochen durch andersartige Partien, in denen so etwas wie eine Psychologie der Beichte zum Vorschein kommt. Rather macht das konkrete, in dem „Beichtgespräch" vorgeführte Geschehen, während es im Gange ist, zum Gegenstand der Betrachtung und faßt dabei nicht bloß den Hergang des fingierten Gesprächs ins Auge, sondern auch das Niederschreiben desselben, in dem er gegenwärtig begriffen ist, und die Absichten, die er mit diesem literarischen Unternehmen verfolgt. Diese Stücke haben, obwohl auch in ihnen die „mimische" Tendenz sich geltend macht, überwiegend den Charakter von echten Selbstbekenntnissen, die aus der Reflexion über die eigenen Erlebnisse hervorgehen. Und dabei zeigt sich wiederum, daß das Selbstgefühl des Schriftstellers sich individueller zu äußern vermag als das religiöse, das von Grund aus normiert ist: es finden sich hier so ungewöhnlich feine, teils im Ernst, teils scherzhaft vorgebrachte Beobachtungen über das eigene Verfahren bei der Selbstdarstellung, daß man hie und da den individuellen Menschen glaubt greifen zu können.

Aus diesen verschiedenen Elementen zusammengesetzt, baut sich der Dialog folgendermaßen auf. Die „psychologischen" Reflexionen setzen gleich nach der feierlichen Generalbeichte ein. Das Gespräch beginnt mit einer Erörterung der Motive der Schrift (10—12). Rather läßt sich von dem Anderen die Frage vorlegen, ob er seine Sünden, die so unermeßlich groß sind, jemals einem Priester gebeichtet habe, und antwortet mit einem glatten Nein — was etwas Ungeheuerliches für den katholischen

Christen ist, wenn man dabei an den religiösen Akt der Beichte denkt[286]) und nicht, wie der Satiriker das tut, an die Abfassung der Schrift, die in der Tat ein originales Unterfangen war. In demselben Ton gibt er den Grund für die angebliche Unterlassungssünde an, die er jetzt gutzumachen im Begriff ist: er wollte den Geruch der Heiligkeit, den er genoß, nicht einbüßen — ein Hieb auf die mönchische Heuchelei, die er mit ihrem eigenen Sprichwort trifft: „Wo nicht züchtig, so doch listig[287])." Die Heuchelei, nach dem Evangelium ein Laster der „Pharisäer und Schriftgelehrten", hatte er bereits in seinem ersten „Selbstporträt" aufs Korn genommen; jetzt geht er näher darauf ein; er erklärt dem anderen, wie es ihm gelungen sei, so lange den Schein zu wahren:

„Ich habe mit so großer Kunst meiner Verstellungssucht gefrönt (was ich Elender auch jetzt noch tue), daß ich vor dir niemandem begegnete, der imstande war, mich derart zu ertappen[288])."

Wir verfolgen diese durch die ganze Schrift hindurchgehenden Scherze nicht, mit denen er es so hinstellt, als werde seine „Beichte" von dem anderen gegen seinen Willen veröffentlicht, um ihn zu demaskieren[289]). Gröblich ist auch der Humor, wenn er als eins der Motive, die ihn von einer aufrichtigen Beichte zurückhielten, angibt: die Leser könnten dadurch Schaden nehmen, sei es, daß sie seinem bösen Beispiel folgten, sei es, daß sie sich ihm gegenüber aufblähten; in jedem Fall würden sie „an dem Gestank meines Kadavers zugrunde gehen[290])". Auf den Ausdruck Kadaver war er besonders stolz.

Aber bei einem weiteren dieser Motive war es ihm ernst: ein aufrichtiges Bekenntnis seiner Sünden würde ihn vor die Notwendigkeit der Bekehrung stellen, und davor scheute er zurück. Unter „Bekehrung" versteht er hier nicht bloß allgemein die „Umkehr vom Bösen zum Guten[291])", sondern sein eigenstes Problem: das Ernstmachen mit dem Mönchtum, dem er sich gelobt hatte. Diese Entscheidung war damals, als er die Schrift verfaßte, dringend geworden. Nach der Lütticher Katastrophe darauf angewiesen, wieder in einem Kloster zu leben, hatte er

[286]) Die Ballerini bezeichnen dies als „das Unglaublichste" von allem, vgl. ihre Vorbemerkung, *M* 394.

[287]) Conf. 10: Etsi non caste, vel caute.

[288]) Conf. 10, 399 A.

[289]) ib. 33, 425 B: er habe den anderen zum Zeugen gewählt, weil er erwartete, „er würde ihn nicht aufdecken und bekanntmachen". — 36, 432 C: der andere sagt ihm: „Wenn du wirklich wolltest, als ein solcher Sünder angesehen zu werden, wie du es in deiner Schrift vorgibst, so würde es dich nicht so sehr schmerzen, daß ich dich publiziere."

[290]) ib. 10, 399 B.

[291]) Vgl. oben S. 602, Anm. 278.

aus der Niederlage einen religiösen Gewinn gezogen und die innere Umwandlung, von der er dem Erzbischof Bruno schrieb, wohl auch wirklich erlebt. Aber er hatte sich trotz seiner 70 Jahre noch nicht damit abgefunden, sein Leben als ein kleiner Abt zu beenden; im Titel der Schrift, die der Exbischof von Lüttich von dem Kloster ausgehen ließ, nannte er sich wieder Bischof von Verona, betonte also, daß sein Anspruch auf sein altes Bistum geblieben war — und diese Hoffnung hat sich ja auch wirklich nach einigen Jahren erfüllt. Die „Beichte", die er in dieser unsicheren Lage verfaßte, sollte ihm augenscheinlich mit dazu verhelfen, sich über seine Ziele klarzuwerden und sich die inneren Schwierigkeiten vom Herzen zu schreiben.

Es handelt sich, allgemein gefaßt, um den Konflikt zwischen Mönchtum und Weltgeistlichkeit: ein zeitgemäßes Thema, das wir in den mittelalterlichen Selbstzeugnissen von früh an behandelt fanden[292]). Rather weist, um die „unsagbare Schwere" seiner Sünden, d. h. die besondere Schwierigkeit seiner Lage klarzumachen, auf sein Mönchsgelübde hin und geht dabei historisch auf den Anfang von dem allen zurück. So bekommen wir hier noch einmal ein Stück Autobiographie (11) mit den entscheidenden Daten aus Kindheit und Jugend: seiner Darbringung in Laubach und dem Wortlaut des Gelübdes, das er dann selber, herangewachsen, feierlich in schriftlicher Form, der Vorschrift gemäß, ablegte:

„Ich, Rather, verspreche vor Gott und seinen Heiligen mein ständiges Verbleiben (stabilitatem meam), Bekehrung und Gehorsam gemäß der Regel des hl. Benedikt."

Daß er Laubach trotzdem verließ, stellt er hier als eine Todsünde hin: es bedeutete „Abfall von Gott", negatio Dei[293]).

So hart beurteilt er einen Lebensweg, der im Mittelalter durchaus nichts Ungewöhnliches war, sondern von manchen der besten Vertreter des geistlichen Lebens, die aus Mönchen zu Kirchenfürsten wurden, im westlichen wie im östlichen Bereich der Christenheit beschritten wurde, unter ihnen der von Rather so sehr verehrte Papst Gregor der Große. Es war indes üblich, aus Gründen der Demut, sich gegen eine solche Erhebung zu wehren und sie hinterher mehr oder minder ehrlich zu beklagen. Zeugnisse dafür werden wir in den Autobiographien mittelalterlicher Prälaten mehrfach erhalten. Gregor hatte den Ton für diese Klagen angegeben, als er die Sehnsucht nach der beschaulichen Stille des Klosters schilderte, die ihn im Drang der Regierungsgeschäfte ergriff[294]). Rathers

[292]) Vgl. Abschn. III, Kap. II, 3, oben S. 432 ff.

[293]) ib. 11, 400 A.

[294]) Gregor, Dialogi, vgl. oben S. 435.

verschiedene Schriften sind voll von Klagen über seine „Flucht" aus dem Kloster, aber er dachte dabei nicht an das Glück des kontemplativen Lebens, sondern an sein persönliches Unglück, das er sich als eine Strafe für seine „Abtrünnigkeit" erklärte; als ein Unglück aber sah er es gerade an, daß er aus dem Tätigkeitsfeld, das sich ihm im Episkopat geöffnet hatte, verdrängt worden war. Insofern war er ehrlicher als manch anderer Prälat. Weniger überzeugend ist es, wenn er in Zeiten, wo er sich mit aller Anstrengung gegen die drohende Absetzung wehrte, zu erklären pflegte, daß er sich am liebsten ins Kloster zurückziehen würde, um dort „Gott zu erwarten", und nur aus Pflichtbewußtsein auf seinem Posten ausharrte. Jetzt, wo ihm dieser angebliche Wunsch durch den Gang der Dinge erfüllt ist, dankt er nicht Gott für diese Wendung, sondern bekennt, daß er die „Welt-Eitelkeit", vanitas saeculi, noch nicht zu überwinden vermöge. Die anderen Sünden, erklärt er, glaube er lassen zu können, aber „dies Eine" aufzugeben, finde er sich außerstande:

„Möge Gottes Barmherzigkeit diese Fesseln zerbrechen! Nur so werde ich ihm ‚darbringen ein Opfer des Lobes'[295])."

Nach diesem Bekenntnis, das gewiß aufrichtig war, tritt nun gleich wieder die „exemplarische" Absicht der Selbstdarstellung hervor. Der folgende Abschnitt (13—15) beginnt mit einer Frage des anderen:

„Wie konntest du es, wenn du dich so sündig weißt, wagen, die Messe zu zelebrieren — in Gegenwart von Ihm, der zu dem Sünder spricht: ‚Was verkündest du meine Rechte?'[296])."

In persönlicher Form gestellt, ist es eine Frage, die jeden Priester angeht. Dieselbe Frage stellt sich in Bezug auf das Abendmahl. Wie Rather sie erörtert, ist er es, der den anderen belehrt und an Hand von Bibelstellen die gebotenen Gewissensskrupel, aber auch beruhigende Vorschriften für den würdigen Vollzug der geistlichen Handlungen vorbringt. Hier ist der Ort, wo er, vom Abendmahl handelnd, die „moderne" Lehre von der Transsubstantiation darlegt, um sich und dem anderen die Heiligkeit der Observanz vor Augen zu führen. So läßt er jetzt die Maske des „Verbrechers" fallen, um sich als den gelehrten Pastoraltheologen zu zeigen, der er war.

Nach diesen lehrhaften Darlegungen nimmt er den Gang der Selbstbetrachtung wieder auf. Er beschreibt seinen sittlich-religiösen Stand, auf den Vergleich mit dem entlaufenen Knecht zurückgreifend, der wieder in den Dienst seines Herrn zu treten bereit ist. Die Beschreibung erfolgt an Hand des Psalmes, aus dem er das aufschreckende Wort Gottes an

[295]) Conf. 12, 401 A—B mit Bezug auf Ps. 115, 17.
[296]) ib. 13, 401 D, mit Bezug auf Ps. 50, 16.

den Gottlosen entnommen hatte: „Was verkündest du meine Rechte?" (Ps. 50,16). In dem heiligen Text findet er den Weg vorgezeichnet, den es zu begehen gilt:

„Auf die Strenge der Gerechtigkeit folgt in demselben Psalm die Tröstung mit der barmherzigen Liebe: ‚Wer Dank opfert, der preiset mich'..." (Ps. 50, 23)

Aber eben dieser Psalm trifft ihn schwer; denn es heißt dort auch: „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde!" Das geht auf sein Mönchsgelübde! Er hat es nicht erfüllt; so sieht er sich „verhindert", das Opfer des Dankes, die *confessio laudis*, darzubringen.

Man sieht: die biblische Verbindung von confessio peccati und confessio laudis, die für Augustin maßgebend war[297]), hat sich für den mittelalterlichen Mönch aufgelöst dadurch, daß das Sündenbekenntnis und das Wühlen im Sündenschmerz zu einem selbständigen Anliegen geworden ist; die religiöse Selbstdarstellung geht hier von dem unglücklichen, aber als etwas positiv Religiöses gewerteten Bewußtsein des seiner selbst und seines Heils nicht sicheren Menschen aus, im Gegensatz zu Augustins Konfessionen, wo die christliche Heilsgewißheit am Anfang wie am Ende stand: „Ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir."

Für Rather liegt das Ziel, die Ruhe in Gott, in weiter Ferne: „wie ein ungewisses Licht, das durch den Nebel scheint[298])." Es bleibt die Hoffnung — wieder gibt ein Psalmvers Rat: „Was betrübst du dich, meine Seele, und bist unruhig in mir? Harre auf Gott!" (Ps. 42, 5).

Die psychologische Zergliederung seiner Lage geht weiter und greift tiefer, von theologischen Begriffen geleitet. Mit Hoffen und Harren ist es nicht getan, heißt es in dem Dialog, der immer mehr zum Selbstgespräch wird. Es bedarf des Rufes zu Gott, der aus der Tiefe des Herzens kommt; aber auch das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit genügt nicht, vielmehr birgt es Gefahren in sich, hinter denen der Teufel lauert, wenn nicht die Anstrengung des eigenen Willens hinzukommt:

„Denn es gibt viele — und auch ich bin bis jetzt so —, die der Trägheit nachgehend, die freie Willensentscheidung, die Gott gleichfalls fordert, außer acht lassen und sich selber so gänzlich Seiner Barmherzigkeit anheimgeben, daß sie dem Müßiggang verfallen und sogar in der Kirche schlafen, schwatzen oder die Gedanken schweifen lassen, statt durch gute Werke, Lesungen, Gebet und Meditation Boten zu dem barmherzigen Gott zu schicken, damit er Gnade walten lasse und sie aus den Schlingen des Teufels befreie[299])."

Nach diesem Appell an die Freiheit des Willens läßt Rather eine Pause in dem Gespräch eintreten.

---

[297]) Vgl. Band I, S. 596, 650.

[298]) Rather, Conf. 18, *M* 406 A.

[299]) ib. 18; *M* 406 C.

Man ist gespannt: das Ringen um die Umwendung des Willens, die den Kern der „Bekehrung" bildet, wird, so erwarten wir, nunmehr dargestellt werden. Statt dessen ist der folgende Abschnitt (19-22) mit moraltheologischen Reflexionen gefüllt, die die furchtbare Lage eines unwürdigen, d. h. unbekehrten Priesters, wie er es eingestandenermaßen ist, zum Gegenstand haben, aber nun nicht aus der seelischen Lage, die er schildern will, herausgesponnen, sondern aus autoritativen Texten, die sich auf diese Lage beziehen ließen, zusammengestellt sind. So bekommen wir hier ein Beispiel einer mittelalterlichen Kompilation und Typisierung zugleich. Als das ihn Auszeichnende, Individuelle, bleibt dann zurück, daß er sich bei dieser Zusammenstellung auf einem ungewöhnlich hohen Niveau bewegt, sowohl im Ethischen wie im Intellektuellen.

Nach der regelhaften Warnung vor Lässigkeit und Müßiggang, die er in der Form einer Selbstanklage vorgebracht hatte, wendet sich das Gespräch der allgemeinen Frage nach dem rechten Handeln zu und führt damit, da die Frage speziell auf die priesterlichen Obliegenheiten bezogen ist, wieder neu zur Klage über seine Sündhaftigkeit, die mit der Heiligkeit seines Amtes kontrastiert. Diese Diskrepanz hat eine schier endlose Verkettung von Sünden zur Folge, das macht er jetzt mit einem Aufwand juristisch-theologischer Gelehrsamkeit klar. Denn nach kanonischem Recht steht es dem Priester nicht frei, sein Amt niederzulegen, nachdem er einmal die Weihen empfangen hat; aber wenn er sein Amt verwaltet, ohne den kanonischen Anforderungen an priesterlicher Würde zu genügen, so versündigt er sich bei jeder Amtshandlung immer wieder neu. Dies Dilemma, unter dem er selber leidet, geht alle Geistlichen an; denn ein „untadeliger Bischof", wie ihn der Apostel forderte, „ist heute ein seltener Vogel[300])". Mitten in die Schilderung dieser seiner verzweifelten Lage läßt er den Ruf zur Bekehrung hineintönen. Er formuliert so scharf wie einst Augustin: „Biete nur den Willen auf, und du wirst sofort sehen, daß du kannst[301])!" Aber diese Weisheit wirkt hier nur wie erinnertes verstandesmäßiges Wissen. Denn zunächst gehen die kanonisch-ethischen Darlegungen weiter.

Sie gewinnen jetzt sogar ein erhöhtes historisches Interesse; denn Rather bringt hier die theoretische Lehre vor, die uns aus dem Investiturstreit des XI. Jahrhunderts bekannt ist, wo sie ihre maßgebende Formulierung erhielt: daß die heilige Würde, die dem Amt eigen ist, sich dem Priester durch seine Ordination mitteilt als ein unverletzlicher Charakter, unan-

[300]) ib. 20, mit Bezug auf Tit. 1, 7.

[301]) ib. 20; *M* 407 C: Fac velle, videbis continue posse.

gesehen der Würdigkeit oder Unwürdigkeit seiner Person, wie jede Machtstellung (potestas), die sich von Gott selber herschreibt. Er führt zur Bekräftigung dieser Theorie Beispiele aus dem Evangelium an: die Stellung, die Jesus gegenüber den Pharisäern einnahm (Matth. 23,3), und vor allem die Figur des Kaiphas: er, der Jesus zu Tode brachte, der Allerunwürdigste, vermochte doch, als Hoherpriester, zu „prophezeien" — daß Jesus sterben sollte für sein Volk. Diese Stelle aus der Passionsgeschichte (Joh. 11, 51) hat sich Rather tief eingeprägt; er kommt in seinen verschiedenen Schriften darauf zurück: welch eine geistige Macht in dem von Gott stammenden Priesteramt liegt! Aber während er die magische Ausdeutung des Abendmahls unbedenklich akzeptierte, weist er die Versuchung von sich, sein Selbstgefühl auf die Magie der Priesterweihe zu stützen und es, was seine Person anlangt, bei der menschlichen Sündhaftigkeit bewenden zu lassen. Es kann vorkommen, daß auch ein unwürdiger Priester zu prophezeien vermag, aber sein Fall ist das nicht:

„All jene Anführungen sind nur ein Zeichen meiner Unwürdigkeit und meines Elends, das mich dazu bringt, die hl. Schrift, die sich dagegen sträubt, zu meiner Hilfe heranzuziehen, und während ich mich damit abquäle, bringe ich doch nur vor, was geschehen *könnte*, nicht, was ist und geschieht[302])."

Wo selbst der Rückgriff auf die Bibel nicht mehr hilft, tritt die Notwendigkeit einer innerlichen Umwendung um so fordernder an den Menschen heran, der sich der Freiheit seines Willens bewußt ist:

„Ich und meinesgleichen, wir sind völlig verloren und führen den — falschen! — Namen: Bischof oder Abt nicht ohne Gefahr ewiger Verdammnis, wenn wir nicht die Welt-Eitelkeit gänzlich aufgeben: wozu uns der barmherzige Gott verhelfen möge[303])!"

Hier setzt nunmehr die Schilderung des inneren Kampfes ein, die wir erwarteten. Der „Unbekehrbare" beschreibt sein Schwanken zwischen Hoffnung und Verzweiflung: „Hoffnung auf Gott, Verzweiflung an mir selber . . ., weil ich nicht einmal den Anfang mache mit dem, wovon ich weiß, daß ich es tun müßte[304])."

Es klingt wie Qual der Zerrissenheit. Aber auch bei diesem Bekenntnis, das aus dem Herzen kommt, ist die Frage, ob er als Einzelner oder für die Gemeinschaft, als die Stimme ihres religiösen Gewissens spricht. Denn der seelische Zustand, den er hier als seinen eigenen schildert, war ein typischer, den er in seinen Predigten den Gläubigen vorzuhalten pflegte, um sie aufzurütteln. Auch dort, wo die pastorale Absicht offensichtlich ist, bedient

[302]) ib. 20, 409 C.
[303]) ib. 20, 409 D.
[304]) ib. 21, 410 A.

er sich mit Vorliebe der Ichrede. So heißt es z. B. in einer predigtartigen Schrift aus der Zeit seines letzten Veroneser Episkopats:

„Ich weiß, daß ich wahrhaft hassenswert bin, wenn ich von meiner Gewohnheit nicht lasse. Ich versuche, mich zu bessern und unterliege; ich arbeite und erreiche nichts, ich strebe empor und gleite zurück, nie verharre ich im Guten ... Ich verzweifle, während ich hoffe, ich hoffe, während ich verzweifle, ich vertraue, während ich mißtraue, bin mißtrauisch, wenn ich vertraue. Ich glaube, daß Gott alles gewähren wird, was Er verheißen hat, aber ich zweifle, ob ich dessen würdig bin, daß Er es mir gewährt: Er verspricht denen, die sich bekehren, Vergebung, aber ich bin unbekehrbar. Also: ich verzweifle nicht an seiner Barmherzigkeit, aber ich fürchte, daß ich verhärtet bin. Wenn ich, so wie ich jetzt bin, sterbe, bin ich mehr des Hasses als der Liebe wert. Aber ob es mir bestimmt ist, so wie ich jetzt bin, zu sterben, das weiß ich nicht[305])."

Der Schlußsatz dieses hochrhetorischen Selbstzeugnisses wirft Licht auf den Sinn des Ganzen. Denn hinter diesem Satz steht der tröstliche Bibelspruch, auf den Rather immer wieder bei der Vergegenwärtigung seiner unglücklichen Seelenverfassung zurückkommt:

„Kein Mensch weiß, ob er des Hasses oder der Liebe wert ist: unsicher wird alles für die Zukunft bewahrt."

Dieser skeptische Spruch des sogenannten Predigers Salomon ist nicht bloß gegen die gewöhnliche Sicherheit des Daseins oder, religiös gesprochen, gegen die Selbstgerechtigkeit der Menschen gerichtet, sondern er hat, wie Rather ihn faßt, eine positive Bedeutung: die Unsicherheit des Menschen über seinen wahren Seelenzustand und auch die Ungewißheit des eigenen Heils läßt ihn nicht bloß zittern und zagen, sondern auch hoffen und treibt ihn daher an, seinen Willen anzuspannen. Dies war ein Grundgedanke von Rathers pastoraler Theologie, der uns gleich in seinem Erstlingswerk entgegentrat[306]). Die kleine Schrift des 75jährigen, in der er jene exemplarische Schilderung des Zustandes der Zerrissenheit gab, ist eine Art Meditation über eben diesen seinen Lieblingsspruch, und da erklärt er auch, weshalb er ihn so oft angeführt habe:

„Er allein stärkt mich gegen die Verzweiflung, die mich ergreifen will, wenn ich meine Handlungen und das Tun und Treiben von allen, die mir ähnlich sind, bedenke."

In seiner Beichte fügt er zu der pastoralen Klage über den Mangel an Willenskraft, der an seiner „Unbekehrbarkeit" schuld ist, noch eine Selbstanklage anderer, mehr philosophischer Art hinzu, die ihm zugleich erlaubt, seine klassische Bildung ans Licht zu stellen:

„Ich tue, was ich tue (wenn ich überhaupt je tue, was zu tun ist), nicht aus Liebe zu Gott oder zu dem Mönchsstand (dem ich abgesagt habe) oder zu dem

[305]) De otioso sermone (um 966), *M* 574—78.

[306]) Vgl. oben S. 558.

Ort, aus dem ich Elender geflohen bin, ja auch nicht aus Verlangen nach dem ewigen Leben, sondern aus Furcht vor der Hölle. Ich sehe, daß ich mich selber deshalb verachten muß, da zu meiner und meiner Genossen Beschämung sogar ein Heide das höchst wahre Wort gesprochen hat: ‚Die Guten hassen die Sünde aus Liebe zur Tugend'[307])."

So treffen wir hier im frühen Mittelalter dank der antiken Tradition auf die wesentliche Unterscheidung, die uns von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts her als Grundlage für die Erhebung der humanen Moral über die theologische geläufig ist: das Gute tun um des Guten willen, statt aus Gehorsam auf Gottes Gebot[308]). Rather führt das „tiefwahre" Wort des „Heiden" des öfteren an, wenn auch nicht so oft als jenen skeptischen Spruch aus der hellenistisch-jüdischen Lebensweisheit —, er nennt auch gelegentlich den antiken Humanisten mit Namen[309]), aber er empfand keinen Gegensatz zwischen dem „heidnischen" Begriff der sittlichen Güte und der christlichen Moral, sondern wußte die Heiligen nicht besser zu preisen, als indem er eben dies von ihnen sagte: „Sie meiden die Laster nicht nur, gehorsam gegen Gottes Befehl, sondern beseitigen sie, weil sie sie hassen[310])." Und dem hohen ethischen Niveau der Beurteilung entspricht die Subtilität des Gedankens, wenn er z. B. des näheren erklärt: „Ich und meinesgleichen fürchten mehr das Sündigen als daß wir das Nichtsündigen liebten."

Aber hier kann man nun wieder sehen, wie der philosophische Vorstoß, den er dank dem „aufklärerischen" Zuge in ihm unternimmt, sich an den Schranken der mittelalterlichen Lebensanschauung wie an einer Mauer bricht. Maßgebend bleibt die feststehende hierarchische Ordnung. Rather schließt den beziehungsreichen Abschnitt mit der Erwägung: Wenn er ein Laie wäre, würde ihm für seine Sünden wohl eine Buße von 265 Jahren[311]) auferlegt werden, davon könnte er, ein 70jähriger, kaum noch etwas abbüßen; so wäre ihm der Weg zur Rettung vorgezeichnet: „Übergib dich voll und ganz Gott und verlasse die Welt! Dann ist alles erlassen, weil dem barmherzigen Gott überlassen." Aber da er dem Mönchsstand bereits angehört, ist ihm dieser Ausweg verschlossen, und auch, wenn ihm für all seine anderen Sünden Absolution erteilt werden würde, so bliebe doch die eine, schlimmste — daß er sein Mönchsgelübde nicht erfüllt hat. „Bin ich nicht schon allein deshalb, so fragt er, verdammenswert[312])?" Er

[307]) ib. 21, 410 B.

[308]) Vgl. G. E. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts.

[309]) In der kleinen Schrift: *De proprio lapsu* nennt er (richtig) Horaz, an einer andern Stelle (Conf. 41; *M* 440 C) Cicero.

[310]) De translatione S. Metronis, 7; *M* 461 D.

[311]) Wie diese Summe errechnet ist, sagt er nicht.

[312]) ib. 21, 410 C.

faßt zusammen: „So bin ich denn gleichsam durch geistige Schritte zu der Einsicht gelangt, daß alle meine sonstige Enthaltsamkeit umsonst war, wenn es Gott mir nicht gewährt, daß ich Mönch bin und bleibe, wie ich es gelobt habe[313])."

Wieder macht er eine Pause, aber diesmal nur sozusagen zum Kostümwechsel. Es ist ein komischer Wechsel: die beiden Gesprächspartner haben ihre Rollen getauscht. Rather redet jetzt den anderen so an, wie vordem dieser (in der Rolle des Beichtvaters) ihn, und nutzt so die frisch gewonnene Einsicht in seine Lage zu einer Invektive aus:

„Um diese Gewißheit dir einzubläuen, der du dich mit dem bißchen Entsagung brüstest, daß du dir mehr wegen deines Alters als aus Tugend und wohl nach allerhand Schiffbrüchen auferlegt hast, und um dich von dieser Sicherheit weg zu dem Weinen und Fasten, das not tut, vor allem aber zu dem Mönchsstand zurückzuführen, mit dem du prunkst — aber nur dem Namen und Gewand nach, ganz so wie ich —: deshalb habe ich es vorgezogen, dir alles von mir zu sagen, statt dir etwas von deinen eigenen Sünden ins Gedächtnis zu rufen[314])."

Der andere ist jetzt offenbar ein Vertreter der gewöhnlichen Mönche, Rather selber der Abt. In dieser Rolle fährt er, die Fiktion des Zwiegesprächs fallen lassend, fort:

„Einer, der euch nicht kennt, müßte, wenn er die vergnügte Sicherheit von euch allen selbst in dieser Fastenzeit mit ansieht, glauben, daß keiner von euch eine Sünde zu verzeichnen habe ...

O daß euch doch einmal eure Sünden so klar vor Augen stünden wie mir, während ich dies schreibe ...[315])!"

Wie jetzt der konkrete Bezug zwischen ihm und seinen Mönchen in den Vordergrund tritt, bekommen wir einen Einblick in die skandalösen Zustände, die in dem Kloster herrschten. Er geht auf einen Fall des näheren ein: einer der Mönche, hochbejahrt schon, hatte sich Gelder aus den Einkünften des Klosters angeeignet und mit der Zeit soviel zusammengebracht — 80 Pfund Silber —, daß er sich dafür eine kleine Abtei als Ruhesitz kaufen konnte.

Als Abt hält Rather diese Geschichte seinen Mönchen vor: er müsse dem Volksmund recht geben: sie hätten aus dem Kloster eine „Räuberhöhle" gemacht[316]). Aber er bezieht sich selber wieder in die Verschuldung ein:

„Es ist äußerst notwendig, sich klar zu machen, wie sehr wir, die wir gleich unseren Vorgängern dem weltlichen Stand auf dem Pfad der Rechtlichkeit vorangehen müßten, wehe, wehe, den umgekehrten Weg gehen[317])!"

[313]) ib. 22, 410 C.
[314]) ib. 22, 410 D.
[315]) ib. 411 A—B.
[316]) ib. 24, 416 A. Auch ein Ausdruck aus der Volkssprache läuft dabei mit unter: *barba* für *Oheim*, 415 B.
[317]) ib. 23, 412 B.

Als Abt weiß er sich verantwortlich für die Vergehen seiner Mönche, und er führt ihnen diese Verantwortung als eine gefährliche Last, die er zu tragen habe, vor Augen, um ihren Neid zu dämpfen:

„Oh, wie elend ist die Lage eines Oberhauptes! Wer nicht voll eitler Selbstsicherheit ist, muß diese Gefahr meiden[318])!"

Aber wie er jetzt als Abt spricht, nimmt er auch, statt sich weiter in Selbstanklagen und ironischen Sticheleien zu ergehen, eine Wendung zum Positiven hin, und hier kommt nun endlich in dieser „Beichte", die von dem Grundgefühl der Furcht vor dem göttlichen Gericht getragen ist, das Evangelium der Liebe zu Worte. Er hatte den wesentlichen Fortgang schon vordem angedeutet, als er in einem der Psalmen den Weg „von der Gerechtigkeit zur Liebe" gewiesen fand[319]). Jetzt kommt er darauf zurück, aber so, daß er den Neuen Bund dem Alten gegenüberstellt. Er weist die Mönche auf die Heiligen hin als das Vorbild, dem sie nachzustreben haben, und erläutert ihnen die Mönchsregel, über deren Beachtung er zu wachen hat, von jenem Gegensatze aus: „Laßt uns also den Vater mit dem harten Joch verlassen und dem Vater folgen, dessen Joch sanft und dessen Last leicht ist[320])."

Und wieder führt er sich selbst auf dem Wege vor, den er den anderen weisen will:

„Wenn ich meine elende Lage überdenke und mich frage: ‚Was soll ich tun?', kommt mir der Spruch in den Sinn: ‚Alle Übertretungen deckt zu die Liebe' und: ‚Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt'."

Jetzt gibt er die extreme Selbstverlästerung auf:

„Wenn meine Vergehen auch unermeßlich sind, so bin ich Bösewicht doch ohne Schuld bei vielen, denen die menschliche Gebrechlichkeit verfällt."

In dem Dialog, der nunmehr vollends ein Selbstgespräch geworden ist, kommt die Antwort:

„So hege denn also so große Liebe zu Gott, daß du alles andere aufgibst, um nur Ihn allein zu genießen, und so große Liebe zu dem Nächsten, daß du ihm nach Vermögen und über dein Vermögen hinaus zu helfen wünschst — und du kannst, in Sicherheit, über die Heerscharen aller Sünden lachen!"

Aber auch hier im Religiösen bricht der Vorstoß ab, ohne ins Freie zu führen. Es kommt die Replik:

„Dies, ja dies tut mir äußerst not, aber es ist auch, wie du weißt, das Allerschwerste, wenn ich mich nicht beeile, zu meiner Profession zurückzukehren, solange noch Zeit ist..."

---

[318]) ib. 24, 416 B.

[319]) Vgl. oben S. 608.

[320]) ib. 25, mit Bezug auf Matth. 11, 30.

Zu diesem wunden Punkt wenden sich seine Gedanken immer wieder hin. Mit ermüdender Zähigkeit verfolgt er noch einmal[321]) die verschiedenen Schritte, die er, der „entlaufene Knecht", zurückgelegt hat, um sich über seine Lage klarzuwerden, die er zusammenfaßt: „Ich beginne heimzukehren, aber die Hindernisse sind groß: sie liegen nirgendwo anders als in mir selbst[322])." Wie er inmitten dieser Reflexionen die Botschaft von der Erlösung durch die Liebe vorbringt, erscheint auch diese christliche „Tröstung" nur als eine intellektuell angeeignete Lehre wie die anderen Argumente auch. Bezeichnend dafür ist, daß er seinen Scharfsinn aufbietet, um zu beweisen, daß von dem „knechtischen" Motiv des sittlichen Handelns, der Furcht vor der Hölle, ein grader Weg zur christlichen Caritas führe. Er argumentiert z. B.:

„Beachte den Namen, den Jesus um unsertwillen trägt, nämlich: der Heiland. Wer sich zu ihm bekehrt, um nicht in die Hölle zu kommen, verlangt er nicht nach dem Heil? Und von wem anders kann er das Heil erlangen als vom Heiland[323])?"

Es bedurfte anderer, tieferer religiöser Erfahrungen, um die Seelengeschichte, die hier im Werden zu sehen ist, zur Vollendung zu führen; von der christlichen Mystik, die diese Erfahrungen brachte, ist bei Rather keine Spur.

3

Der Abschnitt, der nun noch, wiederum nach einer Pause, folgt und sich langhin bis zum Ende dehnt (33—42), ist, obwohl er das seelische Geschehen nicht weiter führt, für uns besonders aufschlußreich wegen der Reflexionen, die Rather hier über die geistige Haltung anstellt, die er bei seiner „Beichte" einnahm, sowie über die Motive zu ihrer Niederschrift. In diesen Reflexionen zeigt sich ein überraschend klares Bewußtsein sowohl von den geläufigen Schleichwegen der Geistlichen als auch von der ihm eigenen Raffiniertheit, mit der er seine Selbstdarstellung literarisch durchgeführt hat. Diese Bewußtheit hatte er schon vorher, im Verlauf der Darstellung ab und an hervorscheinen lassen. So ließ er sich z. B. von seinem Gesprächspartner sagen, daß der seine Kniffe durchschaute:

„Du schonst dich selber zwar nicht, aber du beißt dabei zu scharf auf mich oder vielmehr auf uns alle[324])."

---

[321]) ib. 26—27.
[322]) ib. 28, 421 A.
[323]) ib. 27, 420 B—C.
[324]) ib. 22, *M* 411 B.

Oder: „Deine Reden sind mir ein ständiges Ärgernis... Während du deine vielen schweren Untaten beichtest, machst du dir ohne Gefahr das Tor zur Buße nach Belieben auf und wieder zu[325])." Jetzt setzt er mit einer vollen Schilderung der Art ein:

„Du drehst dich, scheint mir, allzuviel hin und her und wechselst mit der Bewegung die Farbe gleich dem Hals des Vogels, von dem Ennius erzählt. Denn ich staune bald über deine übergroße Strenge, bald über deine große Weichheit, bald sehe ich so etwas wie Glut, bald Lauheit, bald Beständigkeit, bald Wankelmut; bald scheinst du mir alles aufrichtig (o wärest du das doch nur ein einziges Mal!) zu berichten, bald voller Verstellung (wie du das leider immer tust), und in erbärmlicher Weise gewisse Dinge gerade, indem du sie bekennst, zu verhehlen[326])."

Die Parenthesen, die eines seiner beliebtesten Stilmittel waren, benutzt er jetzt, um in komischer Verachtung der Logik die Übertreibungen zu kennzeichnen, in denen er selber sich in seinen Sündenbekenntnissen gefiel. Selbst über das Zynische, das in dieser Beichte liegt, wenn man sie ernst nimmt, ist er sich klar und zeichnet es so treffend, daß moderne Beurteiler es kaum besser könnten:

„Wenn du dich als den verruchtesten Sünder (sehr wahr!) schilderst, so denke bitte an das Wort von dem Schwein, das sich im Kote wälzt; und: ‚Der Hund frißt wieder, was er ausgespien hat[327])' — du weißt, wie sehr dieser Anblick das Auge verletzt. Bedenke mit der sich gebührenden Scheu, wie du dich mit deinen Lastern, mit denen du dich zu meinem Schmerz bis heute abquälst, im Kreise herumgedreht hast, zu Gott dich hinkehrend und dich abkehrend von ihm. Jetzt endlich, in letzter Stunde, richte deinen Sinn auf Festigkeit. Nur ‚der Tor wandelt sich wie der Mond'...[328])."

„Von dir gilt das Wort: ‚Du hast eine Hurenstirn, du willst nicht mehr erröten[329])', wo du derartiges ohne Scham und Wehklage hast berichten können; das würdest du selbst bemerken, wenn dich deine Profession nicht dafür blind gemacht hätte...[330])."

Daß er das Widrige der Selbstbeschmutzung so ans Licht stellte, zeigt, wie erhaben er sich darüber wußte; er war sich bei dieser Schrift seines gottgefälligen Tuns sicher. Aber die Reflexionen, die er hier über seine Sündenbekenntnisse anstellt, haben auch ihre ernste Seite, sofern sie die Gefährdung des religiösen Verhaltens durch dessen Bewußtmachen und Darstellen betreffen. „Indem ich sie bekenne, gefalle ich mir selbst darin,

[325]) ib. 25, 418 A.
[326]) ib. 33, 425 A.
[327]) 2 Petr. 2, 22.
[328]) Eccl. 27, 12.
[329]) Jer. 3, 3.
[330]) Conf. 36, 432 A.

daß ich die Größe meiner Schuld ausspreche." Es ist eine typische Erfahrung, die seit der Erhebung der Konfessionen zu einer Literaturgattung festgestellt worden war; Augustin hatte sie vorbildlich beschrieben:

„Die Ruhmesliebe versucht mich auch gerade, während ich mich ihretwegen anklage; eben in dieser Anklage selbst versucht sie mich, und oft sucht sie in der Verachtung des eitlen Ruhmes einen noch eitleren Ruhm, hat also ihren Ruhm nicht mehr in der Ruhmesverachtung; denn sie verachtet ihn nicht, wenn sie sich dessen rühmt[331])."

In Rathers Schriften finden sich unverkennbare Anklänge an diesen Passus; z. B. läßt er einmal seine „Doppelzüngigkeit" so kennzeichnen:

„Er flieht den irdischen Ruhm, indem er ihn sucht, und jagt ihm nach, indem er ihn flieht[332])."

In seiner „Beichte" beruft er sich ausdrücklich auf Augustin und Paulus dafür, daß er seine Bekenntnisse „nicht bloß, was weit besser wäre, auf den Tafeln des Herzens schreibt", sondern auf Pergament[333]). Augustin verfügte bereits über eine ausgebildete Technik des Sündenspürens; bei Rather kann man sehen, wieviel weiter entwickelt diese Technik nunmehr im frühen Mittelalter war. Er läßt sich daran mahnen, wie leicht bei solcher Niederschrift „die Versuchung der Hoffart, Ruhmsucht und eitlen Sicherheit sich einschleicht", und bestätigt das:

„Ja, bis zu tödlicher Verzweiflung! Denn wenn ich höre, daß ‚der Gerechte sich selber zuerst anklagt'[334]), so raunt mir Armen meine armselige Torheit zu, daß ich Unglückseliger damit einen der Gerechten nachzuahmen suche, ein so ungeheuerliches Unterfangen, daß es kein größeres Monstrum als mich auf der ganzen Erde gibt. Mir nämlich bringt die Hoffart, d. h. die Ambition, die immer die Ursache des Verderbens ist, noch schlimmeres Verderben, weil sie demutsvolle Überhebung, *humilitas elationis*, ist. Denn ich tue groß mit dem, wovon ich weiß, daß es mich verächtlich macht, während die anderen sich dessen zu rühmen pflegen, was sie vor allen anderen auszeichnet[335])."

Die in der Schaustellung der Demut liegende Berechnung läßt er sich dann noch besonders vorhalten:

„Wenn du dich einen Sünder nennst, was sehr wahr ist, möchtest du schlauerweise denen, die das anhören, wenn du könntest, gern einreden, daß du das mehr aus Demut tust, als weil es die Wahrheit ist . . . [336])."

---

[331]) Augustin, Conf. X, 36, 59. Vgl. Band I, S. 677.

[332]) Qual. conj. cuj. 10; 534 B: affectando terrenam fugit prodigioso genere gloriam, fugiendo captat.

[333]) Rather, Conf. 33, 425 C.

[334]) Prov. 18, 17.

[335]) ib. 33, 425 D.

[336]) ib. 36, 432 B.

Die dialektische Selbstzergrübelung, die einen Grundzug dieser mönchischen Frömmigkeit bildet, erweckt den Anschein individuellen religiösen Lebens. Als wollte Rather selber uns eines Besseren belehren, schließt er seine Analyse des geistlichen Hochmuts, der sich hinter der Demut versteckt, mit dem Hinweis auf die Schilderung dieses Typus von Sündern in den Moralia Gregors des Großen:

„Da mir die Beredsamkeit fehlt, um sagen zu können, was ich durch mich selber leide, so weise ich dich, damit dir, der du mich von außen so gut kennst, auch mein Inneres nicht verborgen sei, auf Gregor, den Gottesmund, hin, ihn frage; nimm dir vor, was er über die verworfenen hoffärtigen Heuchler sagt: dort kannst du mich ganz sehen, so wie ich bin[337])."

Rather spielt diesen Trumpf hernach noch einmal aus (38, M. 436 A), als er sich von dem anderen seine „verzweifelte" Lage vorhalten läßt: „Hättest du das nicht bereits vorweggenommen in deiner Beichte (freilich in hinterlistiger Weise, wie ich fürchte), so würde ich vorbringen, daß vollkommen für dich zutrifft, was Gregor in seinen *Moralia* über die hoffärtigen Heuchler sagt."

Des näheren verbreitet er sich über die Sorglosigkeit, mit der die gewöhnlichen Geistlichen (denen er sich selber angleicht) den „Zwiespalt" zwischen der Unwürdigkeit ihrer Person und der Heiligkeit des Priesteramtes ertragen, ohne zu bedenken in welch einer verzweifelten Lage sie sich befinden. Wieder ist hier die „repräsentative", auf die Gemeinschaft bezogene Absicht der Selbstdarstellung deutlich. Und wieder weist er selber in seiner verstohlenen Weise auf diese Absicht hin. Nachdem er die heuchlerische Demut als den Grundzug seiner „Beichte" gebrandmarkt hat, stellt er scheinbar naiv die Frage, die uns blasphemisch vorkommt: „Aber warum hat Gott erlaubt oder gar gewollt, daß ich so etwas tue?" Und die Antwort, die er sich wie zu seiner Belehrung geben läßt, lautet: zwar ihm selbst, dem Verworfenen, nütze seine „Beichte" nichts, aber sie „wird vielleicht deinen Lesern zu Nutz und Frommen dienen, wenn sie in sich selbst dergleichen wiederfinden wie das, was du (wie sie meinen, gutherzig) gebeichtet hast[338])."

So liegt das Individuelle hier nur, das dürfte klar geworden sein, in der verzwickten, einen hohen Grad von Intellektualität verratenden Form, in der die geistlichen Lebensprobleme: die wahre „Bekehrung", die von dem Sünder geforderte Anstrengung des Willens, das Ringen um die rechte Bußhaltung, die drohenden Rückfälle und nicht zuletzt die Gefahr

[337]) ib. 33, *M* 426 A.
[338]) ib. 37, 433 A—B.

der Scheinheiligkeit, sozusagen in einem negativen Spiegelbilde als persönliche Aktion vor Augen geführt werden.

Aus dieser „mimischen“ Form, die er mit einer ermüdenden, die Hauptpunkte mehrfach wiederholenden Hartnäckigkeit, seiner angeblichen „Unbeständigkeit“ zum Trotz, durchgeführt hat, springen nun aber auch in dieser Schrift wieder einzelne Äußerungen heraus, die von dem Selbstgefühl des Schriftstellers Zeugnis geben. Die Herabwürdigung der eigenen Person greift da nur insoweit Platz, als er allgemein über seine Schriftstellerei und den Nachruhm, den er mit ihr erstrebte, urteilt. Da heißt es mit grobem Humor, daß er „Bücher zusammenstellt, während ihm jegliche Gelehrsamkeit fehlt“; nur dem ungebildeten „Vieh“ könne er damit imponieren[339]). Anders ist es, wo er aus seinem gegenwärtigen Werk heraus spricht, das religiös und literarisch zugleich gerichtet war. Wie er diesen Gegensatz herausstellt, bewegen sich seine Reflexionen zwar auch noch im traditionellen Fahrwasser, aber man kann sehen, wie er darüber hinausgeht.

Der heilige Hieronymus hatte sich von dem Herrgott selber den Widerspruch zwischen seinem Bekenntnis zum Christentum und seinen literarischen Aspirationen vorrücken lassen: „Du lügst! Du bist ein Ciceronianer und kein Christ[340])!“ Bei Rather heißt es:

„Deinen eigenen, nicht Gottes Ruhm suchst du! ... da du dich nicht als einen Gerechten hinstellen kannst (daß du das nicht bist, kann keinem entgehen, der dich sieht), so möchtest du dich wenigstens als Literaten aufspielen[341])“ —

— was sich dann auch gleich, freilich unabsichtlich, zeigt, wenn er fortfährt:

„Was Sallust über Cicero sagte, er halte es mit keinem, weder mit Cäsar noch mit Pompeius, das paßt ganz auf dich; denn du dienst weder dem Herrn treu noch dem Widersacher (dem du gehorchst).“

Bei seinem verehrten Gregor konnte er die Anweisung finden, daß ein christlicher Schriftsteller sich nicht um die lateinische Grammatik zu kümmern brauche[342]). Rather, der, wie wir sahen, seine falsche Demut damit beweisen wollte, daß er sich mit dem von Gregor gebrandmarkten Typus der frommen Heuchler identifizierte, läßt diese Charakteristik von dem anderen so korrigieren:

„Daß du das bist, was du sagst, kann man deutlich daran sehen, daß du die Soloecismen[343]) der Satzkonstruktion mehr als die der Vernunft meidest, die der

[339]) ib. 39, 437 A—C.
[340]) Hieronymus, ep. 22, 30, vgl. Band I, 590.
[341]) Rather, Conf. 36, 432 C.
[342]) Vgl. oben S. 422 f.
[343]) Der grammatische Fachausdruck ist hier im allgemeinen Sinn von „Fehler“ gebraucht.

Rede mehr als die des Handelns, und mehr danach strebst, beredt zu erscheinen (was dir jedoch nicht gelingt), als das auszuführen, was du so schön beredest[344])."

Aber von diesen geläufigen Gegensätzen aus bringt er dann auch Eigenes, Selbsterlebtes vor. So heißt es z. B. am Schluß einer der Strafreden, die er sich wegen seiner bloß vorgetäuschten Bußfertigkeit halten läßt:

„Wenn du, wie so oft, von der vorgeschriebenen Observanz und sogar, wie soeben, von der Messe vor lauter Unruhe (welch Laster!) aufstehst und fortgehst, um aufzuschreiben, was dir beim Gesang durch den Kopf gegangen ist: wo bleibt dann, frage ich dich, was du vorhin (über die Buße) ausgeführt hast[345])?"

Zu den altüberlieferten Themen der asketischen Literatur gehörten die Anklagen gegen die „vorwitzige Zunge"[346]). Rather, der einen besonderen Aufsatz mit dem Titel: „Von müßigen Reden" geschrieben hat[347]), behandelt das Thema ausgiebig in dem „Beichtdialog", aber zeigt dabei wieder seine satirische Ader. Er läßt sich an das Gebot aus den Büchern Mose (Exod. 21, 17) erinnern: „Wer Vater oder Mutter flucht, der soll des Todes sterben." Und warum? „Du hast gestern deinen Vater einen Schurken und des öfteren deine Mutter eine Dirne genannt...; Adam nämlich und Eva meine ich[348])".

Mit dieser Freude am „Skurrilen", wie er selbst es genannt hat[349]), hängt ein letzter Zug zusammen, der uns in diesem aufschlußreichen Produkt in die Augen fällt: von Grund auf religiös gerichtet, wie sich das bei mittelalterlichen Schriften von selbst versteht, zeigt Rathers „Beichte" mitten zwischen den künstlich zurechtgemachten Sündenbekenntnissen einen natürlichen Hang zum Fabulieren und damit einen charakteristischen Zug von symptomatischer Bedeutung; denn die Erzählfreudigkeit zeichnet, wie wir allgemein feststellten[350]), das autobiographische Schrifttum der neueren Völker weithin aus, während dergleichen in den antiken Selbstdarstellungen nicht zu finden war. Auch über diesen Zug war er sich selber klar. In den Darlegungen über die Absicht seines Bekenntnisbuches, wo er den obligaten religiösen Motiven die sündhaften weltlichen gegenüberstellt, führt er unter diesen neben Ruhm- und Beifallsucht auf: „die

[344]) Conf. 33, 426 B.

[345]) ib. 39, 438 B.

[346]) Vgl. Band I[2], S. 613, Gregor von Nazianz; dazu Psalm 34, 14; Jakobus 1, 26.

[347]) De otioso sermone, *M* 36, 574—578.

[348]) Conf. 40, 439 A. Auch hier ist die für die Satire charakteristische Aufnahme von Worten aus der Volkssprache zu bemerken: *fello* und *puta:* te patrem tuam heri *fellonem,* quod plus utique quam *fatue* est, matrem tuam *putam,* quod *racham* immaniter superat, frequenter, ad aliorum cumulum criminum, quoque te recolas vocitasse.

[349]) S. oben Anm. 272 und unten S. 637.

[350]) Vgl. oben Einleitung S. 14.

ihm eingeborene innere Unruhe und die ihm eigentümliche Liebe zu seinen Erfindungen[351])." Das trifft in der Tat für seine ganze Schriftstellerei zu. An den uns überlieferten Predigten, die er zu Kirchenfesten gehalten hat, fällt als etwas Eigenartiges auf, daß er mit Belehrung und Mahnung „komische Vergleiche, Fabeln und Mitteilungen aus seinem bewegten Leben verband[352])". In seinem Moraltraktat, den „Präloquien", wo er die Themen vorwegnahm, die er in seiner „Beichte" behandelt, ist eine wunderschöne Geschichte, die seine Erzählkunst zeigt. Es handelt sich um die Verweltlichung der Bischöfe; ein Presbyter, der sich darüber entrüstet — vielleicht er selber —, ist der Held der Geschichte.

„Als er seinen Bischof beim Brettspiel fand, schüttelte er bedenklich den Kopf. Den Bischof ergriff, als er das bemerkte, der Zorn und er drohte ihm, er werde ihn in den Karzer schicken, wenn er ihm nicht sofort sagte, wo in den kanonischen Gesetzen das Brettspiel verboten wäre. Der wußte schon, wie er ihn fangen könnte, aber er tat so, als ob er vor Furcht verginge; er warf sich ihm zu Füßen und sagte: ‚Verzeih, Herr! Mich hat die Angst so gepackt, daß ich nicht einmal mehr den ersten Vers des ersten Psalms anzuführen vermag, geschweige denn eine Stelle aus den Dekretalien. Aber ich beschwöre dich, gnädigster Herr, mir wenigstens den Sinn des Verses, der mir entschwunden ist, ins Gedächtnis zu rufen.' Darauf trug der Bischof unverzüglich unter Scherzen und Gelächter aller Anwesenden — auch der Presbyter stand dabei auf — den ersten Vers mit dem zweiten zusammen vor: ‚Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzet, da die Spötter sitzen, sondern hat Lust zum Gesetz des Herrn und über Sein Gesetz sinnt Tag und Nacht.'

Der Presbyter aber gab dem Bischof, der durch seine eignen Worte überführt war, die Antwort: „Ausgezeichnet, heiliger Vater! Die übrige Zeit magst du beim Brettspiel verbringen[353])."

In seiner „Beichte" gibt Rather seiner Fabulierlust Raum, wenn er die Sünden ausmalt, die er dadurch beging, daß er — oder, was dasselbe besagt, die darin bestehen, daß man — beim Gottesdienst seine Gedanken nicht auf die heilige Handlung konzentrierte. Als das, was ihn so sehr ablenkte, gibt er, humoristisch genug, die Sorgen an, die er als Abt wegen

[351]) ib. 37, 433 B: ... quia ostentatione potius et plausuum affectatione, et ingenita tibi, ut jam saepe monstratum est, quadam mentis, ut dixi, inquietudine et inventionum tuarum peculiarissimo amore (quod arrogantibus proximum noscitur fore) te deprehendant talia congessisse.

[352]) Gröber, S. 127.

[353]) Praeloquia V, 19; M 304.

der Vergehen seiner Mönche gegen die Ordensregel hatte, wie z. B. einer von ihnen, von dem schon die Rede war — er hieß Oderadus — Klostergelder unterschlagen und dafür eine Abtei erstanden hatte. Auf diese Geschichte, die er als Beispiel für den Sittenverfall im Klerus vorgebracht hatte (23), kommt er wieder zurück in einer längeren Erzählung, die zur Illustrierung seiner eigenen „Doppelzüngigkeit" dienen soll. Er beginnt mit der Schilderung einer Nacht, in der er, „wie so oft", keinen Schlaf finden konnte, wegen seiner Erregung über die Zustände in dem Kloster, für die er die Verantwortung vor Gott zu tragen hatte.

„Als ich, schlaflos daliegend, mir das alles vor Augen führte, kamen meine Gedanken auf die Stelle in dem von uns verleugneten Gesetz, die wir Äbtlein so sehr festzuhalten pflegen — nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Eigenliebe —: ‚Man darf nichts tun ohne Befehl des Abtes.' Davon angetan, erwog ich die Gründe dieses Verbotes und überlegte, ob wir wohl, wenn dem anders wäre, aus irgendeinem Grunde so sehr auf dieses Amt erpicht sein würden. Ich vermochte keinen anderen Grund zu finden. Als dann die Matutin herankam, sang ich wohl die Psalmen mit dem Mund, im Herzen aber rief ich: ‚O du törichter Oderad, du großer Tor! dafür hast du, der du als geizig galtest (dermaßen irren wir Elenden oft in unserem Urteil!), ohne Bedenken 80 Pfund hergegeben!' ‚Schweig, schweige! sagte ich darauf, ich mahne dich, du Heuchler, schweige! Blicke auf dich selbst und laß ihn in Ruhe! Reiß den Balken aus deinem Auge heraus und dann entferne den Splitter aus dem deines Bruders! Denn im Vergleich mit seiner Torheit, über die du dich entsetzt, ist die deine wie ein dicker Balken und seine ein dünner Splitter.'

„Siehe! da brach in den süßen Hymnen-Gesang herein (die Erinnerung an) die große Heerschar, die jüngst von Lüttich her kam, die unabsehbare Menge von Dienern, und was für welchen! die edlen Rosse mit ihrem tausendfach verschiedenen Gewieher, prunkvoll angeschirrt, samt dem sonstigen Zierrat, Sattelzeug, Teppichen, Sesseln, und allen möglichen sonstigen Bequemlichkeiten. Dazu die Hymnen der hochvornehmen Kleriker und Mönche[354]), süßer erklingend als Schwanengesang, die unendliche, herrliche, hochwillkommene Menge der vornehmen Verwandten[355]), die weinende, klagende derer (um auch der Ärmeren zu gedenken), die keinen Zulaß fanden: der Gedanke an all das, was da vergeudet wurde, an die unzähligen Mühen und Gefahren der Reise, an die Ausgaben und

[354]) Sie zogen dem Bischof von Lüttich entgegen zum Empfang (Weihnachten 956).
[355]) Sie hatten sich zu Gast geladen im Kloster Laubach und machten wahrscheinlich in Alna Halt zur Rast.

Krankheiten, die allein um dieses Zieles willen hingenommen wurden; dann, was mich selber anlangt, das viele Geld, das ich für die Gäste verschwendete, an das äußerst kostbare Gewand[356]), das ich hierher gebracht hatte und nun weggab (augenscheinlich hatte ich es nur durch ein Sakrileg erworben) — wie ich daran zurückdachte, hätte ich vor Schmerz vergehen können, wenn die Natur es zuließe, daß man vor Traurigkeit stirbt. Wenn einer zufällig vor der Tür gestanden hätte, hätte er glauben können, mein gewohntes Leiden quälte mich, so sehr seufzte und stöhnte ich, als ich mir das vor Augen führte . . .[357]).“

Solche farbenfrohen bildhaften Einlagen möchten den Eindruck verhohlener Weltlichkeit erwecken. Zusammengenommen mit dem satirischen Ton, auf den das Beichtgespräch des Sittenrichters gestimmt ist, möchte sich dieser Eindruck zu dem von geistiger Freiheit, ja von Wagemut steigern — aber dann stellt der Abschluß des Ganzen mit der Verlesung der neuen Lehre von der sakramentalen Transsubstantiation den rechten mittelalterlichen Maßstab schnell wieder her. Wir werden an diese Sachlage zurückdenken, wenn wir im Hochmittelalter bei einem echten Dichter eine heiter weltliche, ja übermütig freie Selbstdarstellung in einer, auf die satirische Intention hin, vergleichbaren Form antreffen werden: die „Vagantenbeichte“ des namenlosen Erzpoeten, des Hofdichters von Kaiser Friedrich Barbarossas Kanzler Reinhold von Dassel. Da heißt es zum Schluß des wunderbar klangvollen Bekenntnisses zu Sinnenfreude und Schaffensglut:

Was ich Schlechtes von mir weiß, hab ich ausgesprochen
Und das Gift, das ich so lang nährte, ausgebrochen.
's alte Leben hasse ich, neu will ich beginnen.
Nur das Äußre sieht der Mensch, Gott sieht unser Sinnen[358]).

---

[356]) Ein Priester-Ornat.

[357]) ib. 34, 426 D — 429 A.

[358]) Übersetzung von Karl Langosch, Hymnen und Vagantenlieder (1954) S. 261, nur daß hier ‚Gott‘ eingesetzt ist statt ‚Zeus‘. Im lateinischen Text lauten die zwei letzten Zeilen:

Vita vetus displicet, mores placent novi;
Homo videt faciem, sed cor patet Jovi.

VIERTES KAPITEL

Das Selbstporträt

Auf Rathers „Beichte" folgte 10 Jahre später (966) als eine Art weltliches Gegenstück zu ihr, die Schrift, die wir kurz sein Selbstporträt nennen; er selber wählte dafür den umständlichen Titel: „Beurteilung des Charakters eines gewissen Jemand[359])". Diese Schrift des Sechsundsiebzigjährigen bildet den Höhepunkt seiner autobiographischen Produktion. Ein Kenner der mittelalterlichen Literatur bezeichnet sie als „eine der originalsten Schriften der Epoche[360])". In der Geschichte der Autobiographie kommt ihr eine hervorragende Stellung zu, da die literarische Form des „Porträts", d. h. die Schilderung einer Persönlichkeit durch Zusammenfassung ihrer charakteristischen Züge — eine Form, die in der antiken Geschichtsschreibung und Biographie einen Bestandteil der Darstellungskunst bildete[361]) — hier, soviel wir sehen, zum erstenmal verselbständigt erscheint zu einer eigenen Spielart der autobiographischen Literaturgattung. Im Mittelalter steht diese Erscheinung vereinzelt da; erst seit der Renaissance fand das literarische Selbstporträt eine weitere Verbreitung[362]). Daß wir diese Kunstform antiken Gepräges in dem „dunkeln" 10. Jahrhundert antreffen, muß uns Wunder nehmen, aber ein antikes Vorbild vermögen wir nicht nachzuweisen, sowenig wie bei der Methode der Charakteristik durch Verbindung entgegengesetzter Eigenschaften, wo sich uns dieselbe Frage stellte[363]). Im Zusammenhang seiner eigenen literarischen Produktion gesehen, schließt sich die neue Form der Selbstdarstellung wie ein organisches Produkt der Entwicklung an frühere Vorstöße Rathers an, die in derselben Richtung lagen. Wir sahen, daß er es liebte, ein Bild der Lage, in der er sich befand, an die Nennung seines Namens im Titel oder Eingang von Sendschreiben in Form der Auf-

---

[359]) Qualitatis conjectura cujusdam, *M* 521—548. „Qualitas" als geläufiger Ausdruck für den Gesamtcharakter einer Person findet sich nicht bloß mehrfach bei Rather, sondern auch vordem, z. B. bei Patrick: Opto fratribus et cognatis meis scire qualitatem meam ut possint perspicere voluntatem animae, s. Band I[3], S. 691. — *Conjectura* bedeutet nicht: Mutmaßung, sondern Urteil oder Schluß, z. B. bei Rather Qual. Conj. 5, *M* 528 C: ex quo instabilitas ejus conjici valet. Derselbe Sprachgebrauch z. B. bei Aelred, Speculum charitatis a. a. O. I, 28: Quae anima conjiciebat vi rationis (*M* 195, col. 320).

[360]) Monticelli, Rathero a. a. O. S. 231.

[361]) Vgl. Band I s. v. Porträt.

[362]) Vgl. des Verf. Aufsatz über die Autobiogr. in der französ. Aristokratie des 17. Jahrh., DVS I (1923).

[363]) S. oben S. 581.

reihung von Prädikaten anzufügen[364]), und in der Vorrede zu der von ihm veranstalteten Sammlung seiner öffentlichen Briefe und Pamphlete war bereits eine Vorform der porträthaften Selbstbeschreibung gegeben, die dann auf den dreifachen Umfang anwuchs und somit als ein eigenes Buch auftreten konnte. Nicht bloß in der äußeren Form der beschreibenden Charakteristik, sondern auch in Ton und Haltung entspricht es jenem früheren Entwurf, an dem wir die für Rather bezeichnende Mischung von Scherz und Ernst, Bekenntnis und Satire, Apologie und Invektive studieren konnten[365]).

Denn obwohl von erheblicher Bedeutung für die Geschichte der literarischen Formen, ist auch diese Selbstdarstellung nicht als reines Literaturwerk anzusehen, sondern es war eine Kampfschrift, dazu bestimmt, ins handelnde Leben einzugreifen, gleich seinen Pamphleten und öffentlichen Briefen. Er hat sie dem deutschen Kaiser gewidmet, um sich seine Gunst zu sichern und den Quertreibereien seiner Widersacher entgegenzutreten, die ihn bei Kaiser Otto und seinem Kanzler zu verlästern suchten.

Er hatte jetzt, seit über 4 Jahren schon, das Bistum von Verona wiedererlangt; der deutsche König hatte, als er auf dem Weg nach Rom zur Kaiserkrönung durch Verona (961) kam, den alten Bischofsstreit zu Rathers Gunsten entschieden; der Papst, der König Otto herbeigerufen hatte — zur Hilfe gegen die Übermacht des lombardischen Königs! — und eine Synode (zu Pavia) hatten die Restitution bestätigt. Sein Rivale, der junge Graf Milo, der ihn 10 Jahre zuvor verdrängt hatte, verzichtete freiwillig. Verona war jetzt dem deutschen Reich einverleibt, als ein Teil Bayerns, von der bayrischen Herzogin Judith regiert. Aber eben die politische Konstellation, der er seine Wiedereinsetzung dankte, wirkte sich für seine Stellung in Verona ungünstig aus und verstärkte nur den Widerstand der Kleriker gegen seine Reform-Maßnahmen, für die er das Volk durch seine Buß- und Fastenpredigten (963-4) vorzubereiten suchte. Anfang 965 kam es zu einem Aufstand in Verona, der vornehmlich gegen die deutsche Herrschaft gerichtet war, aber ihn persönlich hart traf: der Bischofspalast wurde demoliert, er selbst insultiert und gefangen gesetzt; auf Eingreifen der Herzogin wurde er alsbald freigelassen, aber er war seines Lebens nicht mehr sicher und mußte seinen Aufenthalt mehrmals wechseln, auf den Schutz des Markgrafen von Verona angewiesen, dem er mißtraute. Er zog sich schließlich auf ein Bergkastell oberhalb des Domes zurück; seine bischöfliche Aktivität verlegte sich auf die Restau-

[364]) S. oben S. 566.

[365]) Vgl. oben S. 575 ff.

ration der beschädigten Kirchen. In dieser Lage ist das hervorragende autobiographische Dokument entstanden. Man hatte ihm nahe gelegt, auf sein Amt zu verzichten; selbst der italienische Kanzler Kaiser Ottos, Bischof Hubert von Parma, riet ihm dazu. Er wies das entrüstet von sich. An diesen Prälaten, der als Papstkandidat galt, hatte er kurz vor Ausbruch der Revolte ein langes Sendschreiben gerichtet, um zu erklären, wie es zu dem argen Zerwürfnis zwischen ihm und seinen Klerikern gekommen sei[366]). Den Hauptgrund sah er nicht in persönlichen Reibungen und auch nicht in der Sittenverderbnis, die er als ein allgemeines, die ganze Geistlichkeit bis zum Papst hinauf verseuchendes Übel in den schwärzesten Farben schilderte, sondern in der Mißachtung des Rechts, das für die Kirche in den Kanones und Dekretalien festgelegt war: statt des „heiligen Rechts" herrschten zur Gewohnheit gewordene Bräuche oder vielmehr Mißbräuche, „der von Teufel erfundene *usus*". Er läßt sich den Einwand machen: ‚Was geht das dich an? wo die anderen, die weit hervorragender sind als du, sich nicht im geringsten darum kümmern?' Und er antwortet: „Es geht mich durchaus an und betrifft mich so sehr, daß ich ausrufen könnte: ‚Oh, ihr alle, die Ihr des Weges kommt, schauet und sehet, ob ein Schmerz meinem Schmerze gleich ist[367])!'" Wir werden den Spruch aus den Klageliedern Jeremiä[368]), der uns hier begegnet, auf Höhepunkten der mittelalterlichen Autobiographie, bei Abälard, bei Dante, wieder vernehmen. Wie Rather hier sich mit der Sache, die er vertrat, identifizierte, so stützte er seinen Willen, trotz allem auf seinem Posten auszuharren, auf allgemeine Rechtsgründe; er veröffentlichte jetzt die rationale Zusammenstellung dieser Gründe, 40 an der Zahl, die er vor 10 Jahren, als ihm in Lüttich die Abdankung zugemutet wurde, verfaßt hatte[369]).

Aber dann kam das Gerücht auf, daß Kaiser Otto selber seinen Rücktritt wünschte, — ein „gottloser" Gedanke, beleidigend für den „frommen gerechten Herrscher[370])"! denn nur von einem Mietling, und nicht von einem wahren Hirten, wäre zu erwarten, daß er seine Herde in der Gefahr verlassen werde[371]). Aber man begreift wohl, daß es Rather unter diesen Umständen darum zu tun war, das Vertrauen des Kaisers wieder

---

[366]) De contemptu canonum, an Bischof Hubert von Parma (XI, 963), *M* 486—522, bei Weigle, Brief 16, a. a. O. S. 72—106.

[367])ib. 4, *M* 492 B.

[368]) Vgl. Band I, S. 548.

[369]) Conclusio deliberativa, vgl. oben S. 48.

[370]) Qual. conj. 16, *M* 547 A.

[371]) ib., vgl. oben S. 551.

zu gewinnen. Daß er diesen Zweck am besten durch ein satirisches Selbstporträt zu erreichen glaubte, zeugt von einer nicht geringen Schätzung des Geistes, nicht bloß bei ihm sondern auch am kaiserlichen Hof. Zwar sparte er in der Schrift auch nicht die unverhüllte Schmeichelei byzantinischer Art, und er verwandte dabei ähnliche Töne wie Liutprand, der den deutschen Kaiser wie einen alttestamentarischen Gesalbten gepriesen hatte. Am Schluß des Selbstporträts findet sich eine Lobrede auf Kaiser Otto, in der er ihn als den „*einen* einzigen Gerechten" preist, von dem in den Psalmen die Rede ist (Ps. 13,3), als den Hort von Religion und Sittlichkeit inmitten der allgemeinen Verderbnis, als „den ersten großen Kaiser" seit 300 Jahren — d. h. seit Mauritius, der z. Z. von Papst Gregor dem Großen römischer Kaiser war[372]) — und nicht zuletzt als den einzigen Freund, den er in der Welt habe[373]); Brun war zu eben jener Zeit gestorben (Okt. 965). Aber wie er diese üblichen Schmeicheleien vorbringt, umkleidet er damit die bestimmten, gar nicht höfischen Bitten und Mahnungen, die er zum Schluß an König Otto richtet: die Vergebung von Bistumsgut an weltliche Hand, die von den Markgrafen von Verona erzwungen worden war, rückgängig zu machen[374]), und was Rathers eigene Sache betrifft, sich nicht durch die Einflüsterungen „arglistiger Ratgeber", die besonders in Italien ihr Unwesen treiben, umgarnen zu lassen, sondern das Netz der „Lügen" — so nennt er die üblichen Nachreden seiner Feinde hier rückhaltlos — zu zerreißen: eine Herrscherpflicht, für die er jetzt wie ehedem[375]) auf den Spruch aus dem Buche Hiob verweist: ‚Die Sache, die ich nicht kannte, prüfte ich sorgfältig[376])'. Mit der Verherrlichung seines großen „Freundes" geht die Invektive gegen seinen Feind und Rivalen zusammen, den jungen Grafen Milo, den „Eindringling" in das Veroneser Bistum; auf Milos Intrigen führt er die Widersetzlichkeit des Veroneser Klerus und die Rebellion zurück, die in seiner Gefangennahme gipfelte. Wie er diese Vorgänge schildert, springt die Erzählung in die Anrede an diesen „Ehebrecher" und „Mörder", wie er ihn in der aus seinen Selbstanklagen bekannten Manier nennt:

„Ich kenne deine Intentionen, du Bösewicht! ... Du siehst mit Unwillen, daß ich noch lebe, und versuchst täglich, mich zu töten durch deine Machinationen ...[377])."

[372]) ib. 16, 545 C ff.

[373]) ib. 13, 539 f.

[374]) ib.: Trotz seiner Freundschaft für ihn habe der Kaiser in diesem Punkte sich auf die Seite seiner Feinde geschlagen. Der heikle Punkt wird beleuchtet durch einen gleichzeitigen Brief Rathers an Otto I., vom Sept. 965, vgl. unten S. 645.

[375]) Praeloq., s. oben S. (619).

[376]) Qual. conj., 16, *M* 547 C.

[377]) ib. 15, 345 B.

Um dieselbe Zeit wie diese verstohlene Anklage, hatte er einen Brief an Milo geschrieben, wo er ihn feierlich aufforderte, sich mit ihm, wo das Weihnachtsfest nahte, zu versöhnen. Er führte dazu seinen geliebten Spruch aus dem Matthäusevangelium an[378]), der vor dem Vollzug des Gottesdienstes Versöhnung mit allen Feinden gebiete. Dann aber fährt er fort:

„Ich forsche nach meiner Schuld, damit wir uns aussöhnen können, und vermag keine andere zu finden, als daß ich mich erkühnt habe, mich zum Bischof der Kirche von Verona weihen zu lassen, als du noch nicht geboren warst. Aber wie hätte ich davor zurückscheuen sollen, da ich doch nicht vorher wissen konnte, ob du ein Männlein oder Weiblein sein würdest? Soviel über meine frühere Verschuldung gegen dich, deretwegen du mich hast gefangen nehmen, wegführen, berauben und verbannen lassen, zur Schmach für den Kaiser und für unsere Herzogin und gegen das Gebot dessen, der jede Übeltat verbietet. Meine neue, gegenwärtige Schuld aber ist, daß ich noch nicht tot bin, und mich auch nicht davonmache, wie du das betreibst. Aber wer kann sterben, wenn Gott ihn am Leben erhält? Und wie sollte der zu fliehen wagen, der von dem Wort Gottes weiß: ‚Der Mietling flieht, weil er ein Mietling ist' — nämlich wenn er den Wolf kommen sieht . . .[379])."

In der bedrückten Lage, von der dieser Brief uns eine Vorstellung gibt, ist die Schrift verfaßt, deren Körper das literarische Selbstporträt bildet. Es ist nicht wie das Schlußstück in der ersten, sondern in der dritten Person verfaßt und dem entspricht die Haltung, die er hier gegenüber den Angriffen, die er abwehren will, einnimmt. Er kämpft hier nicht so wie dort mit offenem Visier, sondern sucht die „Mäkler" (cavillatores), wie er seine Widersacher nennt, — vornehmlich die vornehmen Veroneser Domherren — dadurch auszustechen, daß er sie durch die Art, wie er ihre Schmähungen wiedergibt, lächerlich macht. Er hatte den ingeniösen Einfall, sich zum Sprachrohr seiner Feinde zu machen, und indem er sich so sehen ließ, wie er gehässigen Augen erscheinen mochte, ein Vexierbild zu zeichnen, bei dem aus der Verzerrung sein wahrer Charakter hervorscheint. In dem Vorwort zu der Schrift, das wie der Schluß in der ersten Person gehalten ist, hebt er stolz die Originalität dieses Unternehmens hervor. Er beginnt arglos fromm mit dem apologetischen Motiv:

„Ich sehe mich durch die Mäkeleien meiner Hasser gezwungen, für alle meine Handlungen, Äußerungen und sogar Intentionen Rede und Antwort zu stehen, als ob ich allein schon in dieser Welt über alles Rechenschaft ablegen müßte und nicht bloß vor jenem höchsten Gericht vor dem alles zur Verhandlung kommt, was nicht hienieden gut gemacht ist[380])."

[378]) Matth. 5, 23, vgl. oben S. 572.

[379]) An (Bischof) Milo von Verona, Mitte XII. 965, ep. 1—2 *M* 641 f.; bei Weigle Brief 24, a. a. O. S. 129. — Zu dem Zitat aus dem Evangelium (Joh. 10, 13) vgl. oben S. 551, 568, 626 u. a.

[380]) Qual. conj. 1, *M* 521 C.

Dann die erste Spitze: die üblen Nachreden wären an sich nichts Erstaunliches, aber „erstaunlicherweise hat man damit die Ohren des Kaisers zu langweilen gewagt". Als ob er, dem die „Regierung unseres Erdteils" obliegt, für solche Bagatellen Zeit hätte[381])! Und nun kommt die überraschende Erklärung über die Methode seiner Satire — überraschend offen und selbstbewußt, aber der Sache nach nur eine Aufklärung des Verfahrens, das er bereits in der „Phrenesis" und in der „Beichte"[382]) geübt hatte:

„Wahres mit Falschem verbindend, Vermeintliches mit Sicherem, will ich Eure Schmähreden hier nach Kräften zusammentragen, damit Ihr alle Euch daran ersättigen könnt. Was Ihr über mich sagt oder im gleichen Sinne über mich sagen könntet, suche ich hier als über mich umgehende Nachrede vorzubringen, und unternehme damit etwas, dergleichen, wie ich glaube, niemand vor mir mit sich getan hat. Möge es lesen wer will, und möge noch etwas Schlimmeres über mich vorbringen, wer das vermag[383])."

Das folgende Bildnis rechtfertigt den Stolz des Autors auf sein Werk. Es führt uns nicht nur eine Fülle von einzelnen Zügen seines Lebens und Wesens vor Augen, sondern in dieser verwirrenden Fülle ist auch eine gewisse Ordnung, nur daß die Linien des Fortgangs nicht grade, sondern gebrochen sind, wie das dem modischen „dunklen" Stil entspricht. Seine Bemerkung, daß er „Wahres mit Falschem verbunden", d. h. die üblen Nachreden übernommen und noch gesteigert habe, verrät den Bezug der Satire zur rhetorischen Tradition, die den Geschichtsschreibern seit alters ein starkes Maß von poetischer Freiheit gestattete; man sieht, daß es ihm durchaus nicht um eine möglichst getreue Abschilderung seiner Person zu tun war: solche Schätzung der historischen Wahrheit lag dem mittelalterlichen Autobiographen fern. Das war bereits in seinem Moraltraktat zu sehen[384]), und in dem Selbstporträt zeigt sich wie in seiner „Beichte", daß für ihn das Mögliche mindestens ebenso gewichtig ist, wie das Wirkliche. So herrscht hier wie dort die „exemplarische" Selbstdarstellung vor. Aber während er dort der Form des Sündenbekenntnisses entsprechend, sich als eine Art warnendes Beispiel hinstellte, um durch diese Demutsbezeigung das Gewissen der andern aufzurütteln, sind hier Licht und Schatten, Scherz und Ernst anders verteilt. Die Verteilung ist durch die Fiktion bestimmt, daß er nur die Reden seiner übelwollenden Kritiker über ihn wiedergebe. Was diese verweltlichten Geistlichen, die feudalen Domherrn an der Spitze, an ihm verurteilen, bespötteln oder verabscheuen, ist gerade das, was ihn,

[381]) ib. 1, 523 A.

[382]) Vgl. oben S. 578 ff.; 615 ff.

[383]) ib. 1, 523 B.

[384]) Vgl. oben S. 548.

mit frommen Augen gesehen, auszeichnet; insofern stellt sich die Wiedergabe der üblen Nachrede als verstecktes Eigenlob heraus, und statt des warnenden Beispiels wird hier eine Art Vorbild aufgestellt. Doch ist durch die satirischen Pointen in Invektive und Apologie dafür gesorgt, daß das Bild nicht zu einer glatten Zeichnung des Idealtypus eines Bischofs wird, sondern die vielen krausen Züge dieses bestimmten Menschen in sich aufnimmt. So bekommen wir hier ein humoristisches Selbstporträt, das in den bestgelungenen Teilen die Mitte hält zwischen Karikatur und Idealisierung. Wir versuchen es, diese eigenwillige Komposition, die der Zergliederung zu spotten scheint[385]), durchsichtig zu machen, ohne allen Biegungen und Windungen nachzugehen, wozu dann doch das Format sowohl des Menschen wie des Werks nicht groß genug ist.

1

Drei verschiedene Schichten des Wissens des Menschen von sich selbst treten hier nach und nebeneinander hervor. Den Ausgangspunkt gibt die Schicht des leibhaftigen Lebensverhaltens, wo der Betrachter sich selbst inmitten seiner Umgebung vor Augen hat. Satirisch gerichtet, beginnt die Darstellung dabei abrupt an einer Ecke: bei den Reibereien des Bischofs mit dem Klerus von Verona. Rather denkt an den kleinen täglichen Ärger, den ihm seine nächsten Untergebenen durch ihre Unzuverlässigkeit und Heimtücke bereiteten — Ärgernisse, über die er auch in seinen Briefen klagte[386]); das kommt hier so heraus: „Seine Diener wagt er zwar nicht zu prügeln, aber er nennt sie immer wieder schlechte Kerle . . . [387])." Aber nach ein paar solchen nicht allzu witzigen Sätzen geht er zum Wesentlichen über und stellt in Form einer Beschwerde des *Klerus* über sein willkürliches Regiment die Hauptpunkte seiner Kirchenreform hin:

„Er rügt die Sitten, die Lektüre und den Gesang[388]) der Kleriker. Die ungesetzliche Priesterehe nennt er Ehebruch. Er lehrt, daß das Gesetz befolgt werden muß und nicht die Bräuche. Er verbietet am Sonntag niedrige Arbeit zu tun. Von den Geistlichen verlangt er eine nicht bloß ungewohnte, sondern unerhörte Weise des Gottesdienstes. Unermüdlich schärft er ein, daß man ‚nur durch harte Arbeit großen Lohn erlangen'[389]) könne[390])."

[385]) Auch Monticelli, Rathers letzter Biograph, der ihn auf diese Schrift hin als einen „Meister der Feder" bezeichnet, begnügt sich mit einer verkürzten kommentarlosen Wiedergabe; a. a. O. S. 302 ff.

[386]) Z. B. an Bischof Odelreth von Bergamo (965), bei Weigle Brief 19, S. 109.

[387]) Qual. conj. 2, *M* 523 C.

[388]) Es handelt sich um die Einfügung des Athanasischen Glaubensbekenntnisses in den Chorgesang, vgl. Weigle zu Brief 26.

[389]) Ausspruch Gregors des Großen, Homilie 57 in Evang.

[390]) Qual. conj. 2, *M* 524 A.

Den ernsten Ton mag er doch nicht allzulange durchhalten. An die Wendung gegen den Müßiggang, mit der er die prinzipiellen Darlegungen über sein Kirchenregiment schloß, fügt er die bestürzte Frage der Betroffenen:

„Wo bleiben dann aber die Könige und alle mit Reichtümern Gesegneten, die vergnüglich dahinleben? denn nach jenem Ausspruch verheißt er nur den Unglücklichen das Reich Gottes."

Es folgen zwei längere Stücke, die sich an den Beginn anschließen: das eine handelt von der moralkritischen, dem reformatorischen Ethos entsprechenden Richtung seiner Schriftstellerei, das andere von seiner strengen, eben diesem Ethos entsprechenden Lebensweise, die der feudalen Welt, in der er lebte, als etwas Entsetzliches vorkam.

In dem ersten Stück kommt das Selbstgefühl, das er als Gelehrter und als Schriftsteller hatte und das er von früh an offen bekundete, in neuer, überlegen humoristischer Form zum Ausdruck:

„Immer steckt er mit der Nase in einem Buch und hört dann nicht auf, davon zu schwätzen. Alle macht er herunter, niemandem wohlgesinnt und mit seinen Sitten zufrieden. Wie sollte auch der, der sich selber immer tadelt, jemanden loben? ..."

Wie auf ein Stichwort hin stellt sich hier der Gedanke ein, der ihn, nach seiner „Beichte" zu schließen, ständig bewegte: der Gedanke an die Bekehrung. Er legt ihn seinen Kritikern in den Mund:

„Vermutlich ist er irregeführt worden durch das sehr wahre, aber schlecht verstandene Wort des Apostels (1 Kor. 11, 31): ‚So wir uns selber richteten, würden wir nicht gerichtet werden' — als ob es jemandem frommte, seine Sünden zu bekennen, wenn er von der Sünde, die er bekennt nicht abläßt ...[391])."

Nach diesem Ausfall fährt er mit dem anfänglichen Thema fort:

„Was er sagt, schreibt er nieder, um es der Nachwelt zu überliefern und bei ihr die Gegenwärtigen in Verruf zu bringen. Sein in dieser Weise von seiner Zeit handelndes Werk, das das Leben seiner Zeitgenossen zeichnet, nennt er *Chronographie*[392]) — eitler Weise auf griechisch, während er nicht einmal Latein versteht."

Es folgt der aufschlußreiche Satz, der uns einen Richtpunkt für die ganze Interpretation seines Werkes gab: daß „er und alle, die ein Leben führen wie er" den Hauptgegenstand seiner Sittenkritik bildeten. Und zum Schluß noch einmal der Stolz auf sein Schriftstellertum:

„Aber auch niemanden läßt er unbehelligt. Da er seine Zunge gegen alle kehrt, kehrt sich mit Recht aller Zunge gegen ihn. Seine vorwitzige Zunge könnte man indes schließlich noch ertragen. Aber recht täte einer, der ihm seine

[391]) ib. 2, 524 A.

[392]) Vgl. oben S. 528 Anm. 25.

frechen Finger abhacken würde, die dergleichen für die künftigen Geschlechter niederschreiben[393])."

Dann das zweite Stück:

„Sein Leben ist anders als das all derer, die etwas auf Ehre halten. Er gibt nichts auf feine Kleidung, trägt schlechtes Schuhzeug, mag keine bequemen Sessel, keine Tischdecken, ist zufrieden, wenn er ein mittelmäßiges Bett hat, und ebenso beim übrigen Hausrat; um kostbare Sachen schert er sich nicht. Aber auch gar nichts von Glanz und Ehrwürdigkeit ist an ihm zu finden. Er wäscht sich Hände und Lippen nur vor der Mahlzeit, nicht danach, und das Gesicht nur selten. Vermutlich war er ehedem in dem Land, aus dem er stammt, eine Art Büttel ... oder, was noch häufiger erzählt wird, der Sohn eines Zimmermanns — daher versteht er sich so gut darauf und ist so sehr darauf erpicht, Kirchen zu erbauen oder zu restaurieren: er dreht die Steine um und um und stellt sie oft selber zusammen ...[394])."

So läßt er seine gegenwärtige hochvornehme — und höchst kostspielige! — Lieblingsbeschäftigung bewitzeln, um dann mit der Schilderung seiner unaristokratischen Lebensgewohnheiten fortzufahren:

„Er scheut sich nicht, Knechtsarbeit zu tun, dagegen verstößt er gegen die Sitten der Herren dermaßen, daß er oft auf dem Boden hockt statt auf dem Bischofsstuhl zu sitzen. Gleich Epikur, der lehrt, die Lust sei das höchste Gut, ist er zufrieden, wenn Bauch, Schenkel und Beine gut liegen und wenn er mit sich und dem Seinigen auskommt. Er kümmert sich nicht darum, daß ein Kreis von Leuten dabeisitze, wenn er ißt; die Reichen zieht er nicht an seinen Tisch, aber ungehöriger Weise verschmäht er gemeine Gesellschaft nicht; er behauptet, sein Tisch sei zu dürftig, als daß seine wohlbegüterten geistlichen Brüder ihn schätzten. Zwischen Vornehm und Unvornehm macht er in seinem Verkehr keinen Unterschied; viele Vornehme hätten, so erklärt er, Gemeines, und viele Unvornehme Edles getan; der Adel hänge, wie Sallust bezeugt, mehr von der eigenen Würde und Handlungsweise als vom Besitz hoher Ahnen ab ...[395])."

Hiermit berührt er wiederum einen Hauptpunkt seiner Lebensanschauung; denn die Würdigung der geistig-sittlichen Höhe der Persönlichkeit im Gegensatz zum Geburtsadel gehörte zu den „aufklärerischen" Überzeugungen, die er von früh an energisch vertrat[396]), aufgestört durch seine Zurücksetzung seitens der feudalen Gesellschaft, in die er als Bischof eintrat, und gestärkt durch die Lehren der römischen Moralisten. Aber an diesem wesentlichen Punkte wiederholt sich, was bei der Erwähnung seines kirchenpolitischen Reformprogramms zu bemerken war: wo sich der Blick ins geistige Zentrum der Person auftun sollte, fällt die Selbstdar-

[393]) Qual. conj. 2, 525 A.
[394]) ib. 2, 525 A—B.
[395]) ib. 3, 525 B—526 A.
[396]) Vgl. oben S. 546.

stellung auf die gewöhnliche gesellschaftliche Ebene der kleinpersönlichen Motiv-Spürerei zurück; er läßt seine Kritiker argwöhnisch fortfahren:

„Wenn er in dieser Weise so tut (simulat), als ob er den oder jenen meide, so will er damit vermutlich Ehrerweisungen einhandeln und tut es augenscheinlich nur aus Ostentation, auf eitlen Schein, nicht auf wahren Ruhm bedacht."

Daraufhin folgt jetzt ein längerer, mit Bibel-Zitaten gefüllter Passus über weltliche Eitelkeit, Hochmut und die andern Laster, vor denen er die Geistlichen zu warnen pflegte. Hier sind diese Tiraden um der Pointe willen eingefügt, daß Rather die Sünden, über die er in seinen Predigten klagte, selber beging: wofür er Buße tun müßte und auch wirklich — das ist erst der eigentliche Witz — Buße täte:

„Denn, wenn es nicht so wäre — wie es zweifellos ist — und er nicht wüßte, daß er für das, was er getan hat und noch tut, Höllenstrafen verdient, dann würde er zu der Stunde, wo alle frühstücken, gleichfalls frühstücken, zumal er so sehr gefräßig ist, würde nicht bloß hin und wieder, sondern wie die anderen regelmäßig Fleisch essen und würde nicht viel tausend Mal: ‚Wehe! Wehe!' rufen, wie er das, nach dem was man uns erzählt, zu tun pflegt, wenn er allein ist. Es gibt Leute, die haben ihn oft, wenn er allein war, mit jemandem debattieren hören, und da sagte er einmal: ‚Was willst du, Teufel, wiederum? Bin ich nicht mit dir alt geworden in solchem Tun und Treiben? warum plagst du noch weiter meine erschlafften Glieder? Bin ich dir nicht schon genügend ausgeliefert? Habe ich dir nicht genug gezahlt, um in die Hölle zu kommen? Was willst du noch mehr? Man braucht keinen so hohen Preis zu zahlen, um das ewige Leben zu erlangen. Wenn dir nicht genügt, was in meinem Buch der Beichte geschrieben steht, so mögest du, Böser, dich an *dein* Buch halten, wo keine von meinen Übeltaten, dessen bin ich sicher, vergessen ist!' ...[397])."

Hier ist die Ironie unverkennbar: diesen Geistlichen ist die mönchische Askese so fremd, die Bußübungen des Bischofs sind ihnen so unheimlich, daß sie darin ein Zeichen der Verzweiflung des Mannes sehen, der sich dem Teufel verschrieben hat. Diese gehässige Idee, daß er mit dem Teufel umgehe, benutzt er nun aber nicht nur, um das Zeugnis seiner „Verworfenheit", das er in seiner „Beichte" gegeben hatte, sondern auch umgekehrt, um das Unrecht ins rechte Licht zu stellen, das seine Mitmenschen ihm angetan haben. Er erzählt hier, wie er es auch sonst gern tat[398]), nicht ohne Stolz, die verschiedenen Länder auf, die von seinem Schicksal „singen und sagen": Italien, Frankreich, Burgund, die Provence, das Alpenland[399]) und Narbonne[400])", und erklärt dazu ingrimmig, diese Leidensgesänge müßten selbst den Teufel zufrieden stellen. Am meisten

[397]) ib. 3, 526 B.

[398]) Vgl. Conf. 2, oben S. 600 u. Brief an Papst Agapet v. J. 951, *M* 656, u. bei Weigle Brief 7, a. a. O. S. 33 u. a.

[399]) Noricum, das Land zwischen der Donau und den Alpen.

[400]) Septimania.

aber, das ist die letzte Pointe in dem erdichteten Dialog, muß den Teufel die Erfolglosigkeit der Veroneser Kirchenreform freuen:

„Ich weiß, du Schlaukopf, ich weiß, daß es dir gar nicht um mich zu tun ist, den du ja, wehe! wehe!, schon in Händen hast, sondern daß du durch mich andere in deine Gewalt zu bekommen suchst[401])."

Man darf wohl sagen, daß wir hier eine ungewöhnlich anschauliche und zugleich wohldurchdachte Schilderung eines asketischen Prälaten, der dazu ein gelehrter Schriftsteller war, vor uns haben. Die satirische Einkleidung der Selbstdarstellung in gehässige Nachreden ist hier so durchsichtig, daß man nur von der negativen Bewertung der dargestellten Besonderheiten abzusehen, sozusagen nur die Vorzeichen umzukehren, braucht, um den Text richtig zu lesen. Und was die polemische Absicht betrifft, so ist die Verlästerung der offensichtlichen Tugenden so lächerlich, daß die Lästerer damit gerichtet sind. Trotz der zweckbestimmten, auf den Effekt bei den Lesern berechneten Form haben wir hier ein halb apologetisches, aber auch halb dichterisches — „Vermeintliches mit dem Sicheren verbindendes" — Charakterbild, das an repräsentativer Bedeutung gewinnt, was es an faktischer Richtigkeit verliert, aber dabei reich an individuellen Nuancen bleibt. Das Individuelle besteht hier im Anderssein als die anderen, d. h. die Abweichung von der durch die Sitten (oder Unsitten) der feudalen Gesellschaft bestimmten Regel des Benehmens, aber bedeutet, im witzigen Kontrast zu der agressiven Fassung, gerade nichts Abnormes: in dem lebendigen, bunt ausgemalten Selbstbildnis erkennen wir den Typus des Prälaten wieder, den er in seinem Moraltraktat unter dem Titel: „Bist du aus dem Mönchsstand hervorgegangen?" gezeichnet hatte[402]).

Diese Art der Selbstschilderung setzt sich noch weiter fort; in einem der folgenden Stücke (5) kommt sein Verhalten zum kaiserlichen Hof und zur lombardischen Nobilität zur Sprache, wiederum als etwas Absonderliches — „er geht nur selten zu Hofe und nie aus freien Stücken" und hält sich vom Verkehr mit den einflußreichen Großen des Reiches fern — und wiederum so, daß die angebliche Besonderheit in Wahrheit dem Vorbild entspricht, das er selber in jenem Traktat[403]) bei der Kritik der weltmännischen Lebensweise der falschen Prälaten aufgestellt hatte:

„Wenn ihm jemand den Fuß küssen will, wehrt er das mit großem Lärm ab. Er würde, wenn er dürfte, den ganzen Tag allein dasitzen und Bücher wälzen. Er haßt es, wenn viel Leute um ihn sind, er liebt die Einsamkeit, beteiligt sich nicht am Reifenschlagen, meidet das Würfelspiel, kümmert sich nicht um Hunde und Falken[404])."

[401]) Qual. conj. 3, 527 A.
[402]) Prael. V, 20.
[403]) ib. V, 18 f.
[404]) Qual. conj. 5, 528 B.

2

Angesichts dieser ersten Stücke des Selbstporträts ist es wohl zu begreifen, daß Rather den Ruhm einer scharf ausgeprägten Individualität genießt, die sich auch als solche dargestellt habe. Aber es zeigt sich hier auch klar, von welcher Art diese Auffassung der eigenen Individualität war. Rather gibt uns eine Reihe von Bildern von sich und seinem Verhalten zu seiner Umgebung, die so anschaulich sind, daß sie auch uns Heutige noch unmittelbar ansprechen. Und auch der Zusammenhang dieser verschiedenen Bilder ist von sinnfällig anschaulicher Art; sie hängen miteinander so zusammen, daß sie als zusammengehörig von uns aufgenommen werden: eine bestimmte, unverwechselbare Persönlichkeit tritt uns hier in vielförmiger Erscheinung entgegen: als Bischof, der das Kirchenregiment führt, und als Mönch, als Moralist und Prediger, Gelehrter und Publizist. Insofern können wir hier von „phänotypischer" Individuation sprechen. Aber diese lebendigen Bilder sind in ein Gewebe von Reflexionen und Urteilen über das eigene Leben hineingewirkt, die nicht bloß bestimmte, in die Erscheinung fallende und insofern anschauliche Charakterzüge, sondern das Ganze der Persönlichkeit betreffen, und wenn wir diese rationale Schicht der Selbstdarstellung ins Auge fassen, um die es ihm, dem Titel zufolge vornehmlich zu tun war, dann sehen wir, wie hier die individuellen Konturen des Bildes schwinden und warum dem so ist. Der innere Zusammenhang der Eigenschaften, die, der literarischen Form des „Porträts" entsprechend, hier aufgereiht sind, reicht nur soweit, als er im Leben selbst, durch die anschauliche Zusammengehörigkeit jener verschiedenen Seiten der Persönlichkeit gegeben war, die übergreifenden Charakterzüge dagegen verbleiben in abstrakter Allgemeinheit und hängen miteinander nicht von innen auf Grund persönlicher Erfahrung zusammen, sondern sind aus dem traditionellen Bestand von moralischen Kategorien aufgenommen.

Das ist nun wohl zum Teil durch die satirische Inszenierung der Urteilssprüche bedingt. Rather legt seinen Widersachern das — schwerlich zutreffende — Motiv unter, daß sie ihn aus geistig-sittlichen Gründen, weil er des Bistums unwürdig wäre, beseitigen wollten, und so sind die üblen Eigenschaften, die sie ihm zuschreiben, durch die feststehenden Vorstellungen von dem bestimmt, was die Unwürdigkeit eines Prälaten ausmacht. Aber, da Rather es ist, der dies Spiel zu seiner Verteidigung inszeniert, fällt durch die Wahl dieser Kategorien auch Licht auf die Stellen, wo sein Selbstgefühl saß und diese unfreiwillige Enthüllung zeigt ihn recht anders als er es wahrhaben wollte.

Voran steht hier wieder der geläufige Vorwurf der Scheinheiligkeit. „Wenn in ihm etwas Gutes gefunden wird, ist es geheuchelt und nicht wahre Güte", heißt es gleich zuerst[405]), und hinterher: „Dieser heilige Bischof, dieser große Prediger, dieser Asket, der in Wahrheit ein Heuchler ist. . .[406])." So weist er unter der Hand auf das hohe Ansehen hin, in dem er bei seinen Zeitgenossen stand. Aber während die christliche Demut ihn an der offenen Bekundung des Gefühls seiner persönlichen Würde hindert, wirkt sich andererseits die Kraft der Reflexion positiv aus und führt zu einer tieferen Fassung jener dunklen Seite des Mönchtums, die durch die Schimpfworte: Heuchler, Lügner, Betrüger, Schwätzer[407]) oder noch gröber: Verbrecher[408]) bezeichnet ist. Schon in dem früheren, der *Phrenesis* vorangestellten Entwurf eines Selbstporträts hatte er als den Grundzug seines Charakters die Undurchsichtigkeit oder Zweideutigkeit, ambiguitas, hingestellt. Es ist ein schwerwiegendes Wort. Zwei Jahrhunderte hernach hat Bernhard von Clairvaux es aufgenommen, um Abälard damit zu treffen. Rather wandte es auf sich selbst an in einem zwiefachen Sinne: in dem üblichen, von den mönchischen Moraltraktaten breitgetretenen Sinne von Heuchelei, Scheinheiligkeit, Verstellung — wovon wir in seiner „Beichte" mehr als genug zu hören bekamen — und in dem tieferen, allgemein-menschlichen Sinne, der in der Zusammenstellung entgegengesetzter Eigenschaften zum Ausdruck kam[409]). Dieses Verfahren wendet er auch hier wieder an, um zu zeigen, weshalb er „allen zweideutig und daher niemandem sympathisch" war[410]). Die feststehenden Prädikate, auf die er die üblen Nachreden zurückbringt, kommen auf diese Weise ins Schwanken. Es heißt z. B. daß er ein „Betrüger ist, — obwohl er in seinen Erzählungen manchmal wahrhaftig zu erscheinen versucht und es in seinen Versprechungen immer sein zu wollen behauptet[411])". Oder: er wäre „der größte Betrüger — würde er es nicht verschmähen, zu lügen; verschlagen — würde er nicht verschlagene Menschen hassen und als Gott verhaßt betrachten[412])". Die Beschreibung seiner Undurchsichtigkeit greift weiter:

„Bisweilen ist er äußerst redselig, bisweilen wie stumm; er kann ausgelassen lachen und dann wieder höchst traurig sein[413])."

[405]) ib. 4, 527 B.
[406]) ib. 9, 533 A.
[407]) ib. 5, 528 C; cf. 12, 538 B.
[408]) ib. 10, 534 B.
[409]) Vgl. oben S. 578 ff.
[410]) Qual. conj. 5, 528 C: omnibus ambiguus, indeque nulli concinnus.
[411]) ib. 5, 529 A; cf. 10, 535 A.
[412]) ib. 5, 528 B.
[413]) ib.

Redseligkeit war eine der übelsten Untugenden, die er sich von seinen „Mäklern" vorwerfen ließ, ungebildetes Geschwätz, oder mit einer Wendung aus der Bibel (Hiob 38, 2): „Worte ohne Sinn und Verstand," was wohl auf seine Bußpredigten ging. Hier aber löst er diesen eindeutigen Zug in das Halbdunkel auf, in das er seinen Charakter zu tauchen liebte. Umgekehrt verfährt er bei dem anderen Gegensatz, den er damit zusammennahm; der Passus endet:

„Aber zu jeder Stunde ist er, ob fröhlich oder zornig, immer bereit, einen Scherz oder ein müßiges, zum Lachen reizendes Wort vorzubringen."

Hier ist ein Zug — und, wie man wohl sagen darf, der einzige — zu dem er sich rückhaltlos und eindeutig[414]) bekennt. Man wird ihm auch glauben dürfen, wenn er sagt, daß diese seine „Possenreißerei" (scurrilitas) „selbst seinen Feinden an ihm gefiel[415])". Er war in der Tat ein Meister der witzigen Einfälle, der verba otiosa, und wurde dadurch ein gesuchter Gesellschafter, der zuweilen selbst seine Gegner zum Lachen und damit auf seine Seite brachte. Aber diese Gabe, die man als einen ganz individuellen Zug ansehen möchte[416]), war nun wiederum eines der geläufigen Charakteristiken oder vielberufenen „Laster", die in den Klöstern dank ihrer aus Asketentum und antiker Literatur zusammengesetzten Atmosphäre gediehen. Wir erinnern an den intimen Beichtbrief von Peter Damiani, wo der strenge Asket die scurrilitas, die Spottlust, als das fürchterlichste Ungeheuer schilderte, dessen giftige Bisse ihm den geistlichen Tod zu bringen drohten[417]). Dieser finstere Geist kämpfte mit aller Kraft gegen dieses Laster an, ohne es doch, wie er eingestand, ganz überwinden zu können. Um Rather, der hundert Jahre vor dieser Höhe der mönchischen Bewegung lebte, ist die Luft heller. Er übte die Spottlust, deretwegen er sich schmähen ließ, in seinen Selbstdarstellungen geflissentlich aus und zwar nicht bloß aggressiv, sondern zur Verteidigung seiner Person. Daher das Halbdunkel, von dem wir sprachen. In seinem Selbstporträt ist es ebenso wie in seiner „Beichte" für den Fernerstehenden oft kaum zu entscheiden, ob eine Aussage ernst oder scherzhaft gemeint ist. Das gilt insbesondere von jener sophistischen Erklärung über sein Beichtbuch, die er seinen Widersachern in den Mund legt[418]), daß er entweder — nämlich falls er sich in dem Buche so darstelle, wie er ist — der größte Bösewicht oder, im anderen Falle, der größte Lügner sei. Die Alternative ist sophistisch,

[414]) Vgl. Conf. 2, oben S. 600, 620.
[415]) Qual. conj. 9, 534 A.
[416]) So v. Bezold S. 12.
[417]) Vgl. Abschn. III, Kap. 3, oben S. 497 ff.
[418]) ib. 8, 530 C, vgl. oben S. 588.

weil dabei die dritte Möglichkeit übergangen wird: daß man „lügen" kann, wie die Dichter lügen — zum Spiel, das aber einen ernsten Sinn hat. Diese gegenüber dem Gegensatz von wahr und falsch neutrale Position nimmt Rather zum Schluß ausdrücklich ein[419]).

Die eigentliche Komplikation, die dieses Selbstporträt so problematisch macht, kommt doch erst dadurch zustande, daß dieser Humorist kein Skeptiker ist, sondern ein unbedingt gläubiger katholischer Christ, der in der klösterlichen Schule der Sündenzergrübelung aufgewachsen ist. Mit der Verspottung seiner Kritiker, die dem Zweck der Selbstrechtfertigung dient, bleibt die Selbstkritik verbunden, die durch die allgemeine Anschauung der menschlichen Sündhaftigkeit oder, wie er zu sagen liebte, der „abschüssigen Lage von Adams Geschlecht[420])" bestimmt ist. So unterbricht er z. B. die Vorführung der Schmähreden der anderen mit einem Stoßseufzer: „O daß sie doch lügen oder sich irren möchten!" — Es handelt sich da um den frommen Eifer, mit dem er die Restauration von beschädigten Kirchen betrieb; man warf ihm vor, daß eitle Ruhmsucht dahinter stecke, *kenodoxia*, wie er mit dem modischen griechischen Wort sagt. Warnend hält er den Mäklern das Apostelwort vor (1. Kor. 4, 5): „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist." Aber als ob er an sich selber irre würde, fügt er hinzu: „Doch gestehe ich, daß ich nicht durchaus anderer Meinung hierüber bin als ihr[421])." Oder ein kniffliches echt mönchisches Selbstbekenntnis, von dem er fingiert, daß es seinen Feinden durch Hörensagen bekannt geworden sei:

„Er sagt, daß er die Psalmen nicht in dem Glauben, daß sie erhört werden könnten, sänge; denn er denke dabei immer an etwas anderes; sondern weil er meine, daß der Zwang, den er sich antut, wenn er sie widerwillig singt, ihm bei seinen Zuwiderhandlungen gegen Gottes Willen zugute kommen könnte, oder damit er, während sein Herz vagabundiert und alle anderen Glieder gegen Gott rebellieren, wenigstens die Lippen zum Gottesdienst zwinge, denn mit nichts ist er so sehr in Gefahr, Gottes Zorn zu erregen wie mit den Exzessen der Zunge[422])."

---

[419]) ib. 15, 545 B, in der Invektive gegen Milo, mit Bezug auf Matth. 12, 37 „Aus euren Worten werdet ihr verdammt werden": Neque confiteor neque diffiteor, aio. Damnatorem vero procul abesse, ille non desinit mihi promiterre ... — Nur seinem schlimmsten Feinde traute er es zu, die Sündenbekenntnisse als puren Ernst zu nehmen: „Ich hindere dich nicht zu sagen", ruft er Milo zu, „ich sei so, wie ich es angebe, und sogar Schlimmeres zu sagen — wenn du das vermagst". ib. 545 A.

[420]) Vgl. Brief 5 (oben Anm. 172) und Conf. 12, *M* 401 C.

[421]) Qual conj. 4, *M* 527 B.

[422]) ib. 8, 531 A.

Es war doch in diesem komplizierten Menschen, der so überscharf distingieren und so affektstark reagieren konnte, etwas Tieferes am Werke, was seine Beschäftigung mit sich selbst im Gange hielt. Mitten zwischen den nichtssagenden, abstrakt-allgemeinen Schimpfworten, wie: geschwätzig, unwissend, sinnlos, die er als Urteile seiner Kleriker über ihn anführt, um deren Unempfänglichkeit für seine Lehren und Predigten zu kennzeichnen, findet sich der Satz:

„Er gleicht einer Kerze, die anderen Licht spendet und sich selbst verbrennt[423])."

Ein Bild, das eines Dichters würdig ist! so treffend und schlicht drückt es das Gefühl des Zustandes aus. Indes wird der moderne Leser, der mit persönlicher Dichtung vertraut ist, hier leicht in die Irre geführt. Man möchte meinen, daß der Zustand, den das Bild mit sprichwörtlicher Prägnanz zeichnet, der eigene dieses unruhigen Geistes wäre, der sich in seinem pastoralen und literarischen Wirken immer so voll ausgab, daß er die Erschöpfung seiner Kraft spürte. Nur ob Rather das Bild selber geprägt hat, möchte man bezweifeln, da die Buchatmosphäre, in der seine Produktion vonstatten ging, an Entlehnung denken läßt. Aber wenn wir nun daraufhin nach dem Orte suchen, wo das Bild beheimatet ist, werden wir in eine sehr andere Richtung gewiesen als die der persönlichen Dichtung. In einem Kompendium der Theologie, das eineinhalb Jahrhunderte nach Rathers Schrift verfaßt ist, findet sich das charakteristische Bild wieder: in einem Abschnitt über die Diener der Kirche und inmitten einer ganzen Familie von Symbolen, zu der es gehört und der man es ansieht, daß sie eine alte Tradition besitzt. Da heißt es zunächst von den Priestern: sie sind, wenn sie so leben, wie es recht ist, durch ihr Beispiel das Licht der Welt, und wenn sie die rechte Lehre verkünden, durch ihr Wort das Salz der Erde; dann von den anderen Dienern der Kirche, daß sie die Fenster im Hause Gottes sind, durch die das Licht des Wissens denen erglänzt, die sich in der Finsternis der Unwissenheit befinden. Und nun weiter mit jener maßgebenden Einteilung: wenn ihre Lebensführung gut war, aber ihre Lehre nicht, so sind sie wie feurige Kohlen, die glühen, aber nicht leuchten, ist dagegen „ihre Lehre gut, und ihr Leben schlecht, so sind sie eine brennende Kerze, die anderen leuchtet, während sie selber mit dem schmelzenden Wachs dahinschwindet[424])." So läuft der scheinbar individuelle Zug wieder auf einen Gemeinplatz hinaus, der den gewöhnlich-

[423]) ib. 4, 527 B: lucernae aliis illuminanti et seipsam urenti.

[424]) Honorius Augustodunensis (um 1120), Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae, lib. 2, MPL 172, 1148 A. — Dies ist die einzige Stelle, die mir ein Kenner der mittellateinischen Literatur (Prof. Hans Walther) nachgewiesen hat. Dagegen ist das Bild von der brennenden Kerze als Symbol der Vergänglichkeit allgemein geläufig, von Psalm 68, 3 her.

sten Vorwurf gegen die Geistlichen abgibt, daß ihr Leben ihrer Lehre widerspricht.

Für Rathers fragwürdige Selbstkritik ergibt sich dabei doch, daß er bei aller demütigen Verlästerung seines Lebenswandels den Stolz auf sein Wissen und Lehren nicht aufgab. Denn zu der niedersten Stufe, die in jenem theologischen Passus noch folgt: zu denen, deren Lehre so schlecht ist wie ihr Leben, zählt er sich nicht, obwohl es auch für sie ein treffendes Bild gab: sie sind wie „der Rauch, der das Feuer verdunkelt und die Augen trübt". Statt dessen greift er zu Bibelstellen, in denen er seine Lage vorgezeichnet findet: er gleicht der Eselin Bileams, die von ihrem Herrn geschlagen wurde, weil sie den unrechten Weg nicht gehen wollte, und die von Gott die Gabe der Rede erhielt, damit sie ihn warne . . .[425]). So werden die Ansätze zur Selbsterkenntnis, die tiefer von innen her zu kommen scheinen, regelmäßig nach außen abgedrängt durch die feststehenden moralisch-religiösen Kategorien der Selbstbeurteilung.

3

Rather hat in den mittleren Partien der Schrift den Versuch gemacht, die Entschlüsse und entscheidenden Handlungen, zu denen er in seinem damaligen Kampf um die Behauptung seiner Stellung gekommen war, in die Darstellung aufzunehmen, ohne die Porträtform aufzulösen. Er hat die Erzählung dieser ihn erregenden Dinge zwar breit ausgesponnen, aber die autobiographischen Erzählungen in die beschreibende Charakteristik seiner Persönlichkeit eingeordnet, indem er sie als Zeugnisse für bestimmte Eigenschaften einführt, die er sich von den anderen zuschreiben läßt. Insofern ist hier eine wesentliche Tendenz zu bemerken, die der griechisch-römischen Kunstform der Biographie und ihrer Methode, die Handlungen als Ausdruck des Charakters darzustellen[426]), entspricht. Aber um so deutlicher ist der Abstand dieses mittelalterlichen Versuches von den antiken Vorbildern: die Kategorien, die Rather benutzt, um die biographischen Fakten einzuführen, sind weder diesen selbst angemessen noch führen sie an den Kern der Persönlichkeit heran; denn sie sind dem in den Moraltraktaten bereitliegenden Vorrat von Sünden- und Tugendbegriffen entnommen.

Er geht z. B., um seine Ablehnung des ihm nahegelegten Verzichts auf sein Amt zu begründen, auch jetzt wieder auf den so oft von ihm dargestellten Konflikt ein, in dem er sich als Bischof durch die Verbindung

[425]) ib. 4, 527 B, mit Bezug auf Num. 22, 28; dasselbe Conf. 2.

[426]) Vgl. Band I, s. v. *bios*.

von Mönchtum und Weltgeistlichkeit befand. Er läßt — bezeichnend für das Gewebe von Fiktionen, in denen er sich gefällt — diese höchst persönliche Angelegenheit von seinen Feinden vorbringen, aber in demselben Sinne, wie er selbst sie in seiner „Beichte" geschildert hatte: „Es scheint", so erklären sie, „daß er deshalb verzweifelt ist, weil er sich in ein Netz verstrickt hat, aus dessen Maschen er sich nicht befreien kann[427])." Zeigen wollte er seinen Lesern und vor allem dem Kaiser mit dieser Darlegung, daß er trotz allem entschlossen war, auf seinem Posten zu verharren. Aber eingefügt ist dieses Stück in die Charakterschilderung unter dem Stichwort, daß er „im Bösen verharrt", d. h. die Kraft zur Bekehrung nicht aufbringt[428]).

Und das ist kein bloßes negatives Vorzeichen, das man umkehren könnte. Ähnlich verfährt er bei der Erzählung der aktuellen Ereignisse aus der letzten Zeit seines Veroneser Kirchenregiments. Die Verteidigung der Rechte des Bistums gegenüber der weltlichen Gewalt und die aufrechte Haltung, die er dabei einnahm, kommen wohl zur Sprache[429]), und mit unverhohlenem Stolz auf seinen Freimut führt er die Worte an, die er der Herzogin Judith „ins Gesicht gesagt" habe: daß er in den „ihn selbst" — d. h. das Bistum — betreffenden Angelegenheiten „jedem in der Welt Widerstand zu leisten gewillt sei, der sich eine ihm übergeordnete Macht anmaßte[430])". Aber diese für seine Persönlichkeit charakteristische Haltung in den Mittelpunkt der Darstellung zu rücken, wie wir das tun möchten, das lag ihm fern. Er läßt auch hier wieder[431]) die individuellen Züge nur innerhalb der sozialen Schicht an der Oberfläche der Person sehen und fügt sie in sein Selbstporträt ein zur Beleuchtung seines undurchsichtigen Wesens. Diesmal besteht seine „Heuchelei" darin, daß er „manchen gegenüber eine Zeitlang wohlwollend, zu einer anderen Zeit so böswillig war, daß alle sich darüber wunderten[432])". Das bezieht sich auf folgenden Vorfall. Einer der Feudalherren, der im Besitz eines der Bistums-Lehen war

[427]) Qual. conj. 6, 529 B; vgl. Conf. 11, oben S. 607 ff.

[428]) ib. 6, *M* 529 A, dazu Praeloq. V, 23 u. VI, 14.

[429]) Er behandelt breit in längeren erzählenden Stücken (9, 10, 13) die kirchenpolitischen Angelegenheiten, die den Hauptpunkt bei dem Streit um sein Episkopat bildeten und schließlich bei seiner Absetzung durch Kaiser Otto den Ausschlag gaben: die Vergebung und Einziehung von Lehen aus den Kirchengütern. Über einzelne Streitfälle, bei denen weltliche Große die Lehnsträger waren, berichtet er eingehend mit dem historischen Detail der lokalen Umstände und sogar der Personennamen, die er sonst nicht nennt. Im Verlauf dieses Berichts kommt dann einmal das Ethos des katholischen Kirchenfürsten zum Ausdruck, Rathers kirchenpolitischem Programm entsprechend, dessen erster Punkt die Unabhängigkeit der geistlichen von der weltlichen Gewalt war.

[430]) Qual. conj. 9, 532 A.

[431]) S. oben S. 598, 632 f.

[432]) ib. 531 B.

und mit dem er bislang im besten Einvernehmen gestanden hatte, wandte sich, mit Rathers Abdankung rechnend, von ihm ab und der Adelspartei zu, woraufhin er ihm das Bischofslehen entzog.

In ebenso peripherer Weise bezieht er seine neue bischöfliche Aktivität, den Kirchenbau, in das Bild seiner Persönlichkeit ein, nämlich im Hinblick auf die Kostspieligkeit dieses Steckenpferdes, die ihn den Wert des Geldes hat schätzen gelehrt, und auf den Eindruck hin, den das auf seine Umgebung gemacht hat, was dann wieder auf die Undurchsichtigkeit, auf den Wankelmut hinausläuft:

„Während er ehedem höchst freigebig oder vielmehr, um die Wahrheit zu sagen, ein entsetzlicher Verschwender war, ist er neuerdings so knauserig geworden, daß er wie in einen anderen Menschen verwandelt ist — woraus man sich ein Urteil über seine Unbeständigkeit bilden kann[433])."

In diesem Fall hat der Schluß von dem auffälligen Verhalten auf die Charaktereigenschaft offenbar eine ironische Spitze; er wollte damit die von ihm vielbekämpfte Unsitte treffen, einen Menschen auf den Anschein hin ohne Rücksicht auf seine „Intentionen" zu verurteilen. Und so ist man geneigt, die offensichtliche, durch die biographischen Partien des Porträts hindurchgehende Diskrepanz zwischen den berichteten Tatsachen und den Kategorien, unter denen sie aufgeführt werden, schlechtweg humoristisch zu nehmen. Aber sie reicht bis in die tiefere Schicht des menschlichen Lebens und des Wissens des Menschen von sich selbst hinein, wo nach unserem Ermessen der Humor aufhört, nämlich bis in die sittlich-religiöse, ja anscheinend philosophische Lebensanschauung hinein, die dazu bestimmt ist, das Individuum in seinem Handeln zu leiten. Wenn wir diese Schicht so wie sie in dem Selbstporträt zum Vorschein kommt, bloßlegen, stoßen wir mitten in dem absichtlich hergestellten Helldunkel auf die Stelle, wo der verhohlene Grund der Diskrepanz zwischen dem Wesen und dem Schein der Persönlichkeit klar wird.

4

Äußerungen weltanschaulicher Art, die uns philosophisch anmuten, finden sich mehrfach in dieser letzten und vollendetsten Selbstdarstellung Rathers; sie betreffen seine Stellung zu den höchsten Gütern dieser Welt: zu Ruhm und Ansehen, Besitz und Macht. Daß er solche Reflexionen in die Schrift aufgenommen hat, zeugt von ihrem hohen intellektuellen Niveau und entspricht einer guten literarischen Tradition, die uns aus den alten Philosophen-Biographien bekannt ist[434]). Er bringt sie aber

[433]) ib. 5, 528 C: ex quo perspicue instabilitas valet conjici ejus; cf. 13, 539 B.

[434]) Vgl. Band I, 327 f. u. a.

wiederum in der unverbindlichen indirekten Form vor, daß er sie von seinen Widersachern sich zuschreiben läßt, die diese Aussprüche kolportieren, weil sie sie skandalös finden. Und wiederum liegt der Witz darin, daß diese Kleriker nach Art der Weltleute das als skandalös hinstellen, was von wahrer christlicher Gesinnung zeugt: die den Mönch auszeichnende Verachtung jener irdischen Güter, denen die gewöhnlichen Menschen nachjagen. Aber bei dieser einfachen Komik der verkehrten Wertschätzung läßt er es nicht bewenden. Er geht des näheren auf die Motive seiner Stellungnahme ein, und was er da vorbringt, ist in der Tat skandalös, denn diese Motivierung läuft der mönchischen, ja der religiösen Gesinnung stracks zuwider und ist so unverhohlen egoistisch, daß man nicht weiß, worüber man sich mehr wundern soll: über den durchtriebenen Verstand oder über den Schein von Freigeistigkeit. Der Zynismus, den man seiner „Beichte" nachgesagt hat, tritt hier erst voll zu Tage.

Von seiner Verachtung der Ehre und des Glanzes dieser Welt hörten wir bereits, aber zunächst fiel das nicht weiter auf, denn es war davon die Rede, als die mönchisch-strenge Lebensführung des Kirchenfürsten geschildert wurde, und in diesem Zusammenhange ergab sich der fragliche Zug wie von selbst als zugehörig zu dem ganzen Bilde. Diese Schilderung endet nun aber folgendermaßen:

„Er sagt, daß er den irdischen Glanz deshalb verabscheue, weil er ihn, als er danach trachtete, nicht habe erlangen können, und es jetzt höchst töricht von ihm wäre, wenn er danach verlangen wollte, wo man es ihm nicht gönnt, ihn zu genießen[435])."

Welch ein Motiv für einen Geistlichen! Und derselbe Gedankengang wiederholt sich, wo seine Stellung gegenüber Geld und Gut zur Sprache kommt; auch hier ist der Beginn der Reflexion harmlos, das Ende bissig:

„Er zieht es vor, zufrieden zu sein statt reich; er möchte lieber Mangel leiden als gezwungen zu sein, Leuten, die im Überfluß leben, etwas zukommen zu lassen; möchte lieber in diesem Leben alles verschleudern, als daß nach seinem Tode sein Besitz jemandem zufiele, der bereits im Überfluß lebt. Er sagt, er möchte als ein Bettler sterben, so arm, daß sein Kadaver — so nämlich nennt er, ein Plebejer, der er ist, seinen Körper — nur durch barmherzige Gaben ein Grab fände[436])."

Er hat diese philosophisch klingenden Gedanken noch einmal ausführlicher dargelegt, mit nur ein wenig mehr Beimischung von Demut und Ironie:

„Wenn ich in Zufriedenheit meine Tage hinbringe, was fehlt mir dann — außer der Rechtschaffenheit? Ich suche keine bessere Kleidung für mich, mir

[435]) ib. 5, 528 A.
[436]) ib. 10, 534 B.

mangelt nicht der tägliche, meiner Geringfügigkeit entsprechende Lebensunterhalt. Hätte ich mehr, so würden die Reichen es doch nicht zulassen, daß ich es für mein Seelenheil verwendete, sondern sie würden mich zwingen, es für eitle Dinge aufzubrauchen. Indes will ich nicht leugnen, daß ich mir großen Reichtum sehnlichst wünschen würde, wenn ich glauben könnte, daß mir noch Zeit genug vergönnt sein werde, ihn zu genießen, oder wenn man mir erlauben würde, das, was ich habe, nach meinem Belieben auszugeben."

Es folgt die gleiche Melodie noch einmal in einer anderen, härteren Tonart:

„Es ist nun schon etwa 40 Jahre her, daß ich mich darauf eingelassen habe, den Weg zur Macht zu beschreiten; sie zu erlangen, habe ich niemals vermocht, oder wenigstens ist sie mir niemals längere Zeit verblieben, wenn ich sie erlangt hatte. Wenn sie mir jetzt zuteil werden würde, wo ich vor dem Ableben stehe, wozu würde das, frage ich, dienen, wo ich sie doch nicht einmal ein Jahr lang genießen könnte?[437])."

Daran schließt sich eine fromme Erwägung an Hand der Parabel von dem reichen Mann und dem armen Lazarus (Luk. 16, 25): daß der Reiche, der „alle Tage herrlich und in Freuden gelebt" hatte, in die Hölle kam, während der erbärmliche, aussätzige Bettler in Abrahams Schoß aufgenommen wurde. Rather zieht aus dieser Geschichte die Moral:

„Wäre ich nicht verrückt, wenn ich meine Seele ins Verderben brächte, um Reichtümer zu erwerben — für andere?[438])."

„Für andere" — er meint damit die Feudalherren, an die die reichen Bistumslehen gegen seinen Willen vergeben worden waren; sie wiederzugewinnen, daran war ihm, so gibt er hier vor, nichts gelegen und zwar aus gewöhnlichstem Eigennutz. In Wahrheit kämpfte er seit langem darum, und die Schrift war ein neuer Vorstoß in diesem erfolglosen Kampf. Sie schließt mit einem flehentlichen Gesuch an den Kaiser, für die Rückgabe der Lehen an die Kirche zu sorgen[439].) Hier ist die witzige Verkehrung der Tatsachen sowohl wie der Motive durchsichtig. Er wollte dadurch die Verdächtigung lächerlich machen, daß ihm bei seinem Kampf um das Kirchengut ein selbstsüchtiges Streben nach Macht und Besitz leitete. Zu dem Zweck bot er die philosophischen Argumente auf, die das wohlverstandene Eigeninteresse gerade in der Begnügsamkeit erblicken ließen, insofern einstimmig mit der dem Christen gebotenen Sorge um das Heil seiner Seele. Wie sehr ihn in Wahrheit die dem Kirchenfürsten wohl anstehende Sorge um die Größe seines Bistums bewegte, zeigt ein Brief, den er kurz vor der Abfassung des Selbstporträts an Kaiser Otto gerichtet hat,

[437]) 13, 538 A—B; cf. 540 A.

[438]) ib. 13, 538 C.

[439]) ib. 13, vgl. oben S. 627.

um ihm für seine Wiedereinsetzung in das Episkopat zu danken; da bricht er in die leidenschaftlichen Worte aus:

„Wehe mir Elendem! möchte ich doch, wenn ich wegen meiner Niedrigkeit nichts hinzuerwerben kann, wenigstens nichts von dem verlieren, was meine Vorgänger und ich selber 30 Jahre lang rechtmäßig besessen haben! Wenn mir das nicht gelingt — und meine Sünden verdienen es nicht besser — so würde es mir mehr frommen, in Christo zu *verscheiden*, als derartiges zu *erleiden* ... Es bliebe mir dann nichts übrig, als in den Hafen des Klosters zurückzukehren, und Gott wenigstens den Mönch wiederzugeben, den ich ihm genommen habe[440])."

Man sieht, es handelt sich nicht bloß um kleinpersönliche Machenschaften, sondern der Konflikt zwischen Mönchtum und Weltgeistlichkeit, der sich durch das katholische Mittelalter hindurchzieht, macht sich hier wiederum geltend. Wie Rather es darstellt, hatte er diesen Konflikt für seine Person reinlich gelöst, indem er als Bischof nicht bloß an der mönchischen Lebensweise festhielt, sondern die Abnegation auch durch Verachtung aller anderen Güter betätigte. Er sagt das zwar nicht ausdrücklich, sondern nur in der unverbindlichen Form von Aussagen, die er sich zuschreiben läßt, aber doch so, daß er den Schein der Abnegation um seine Person verbreitet und diesem Schein sogar eine philosophische Haltbarkeit gibt. Ob er eine solche überweltliche Gesinnung wirklich hegte oder nur vorspiegelte, läßt sich kaum entscheiden, soweit es sich um solche Güter handelte, die wie Macht und Grundbesitz zu der weltlichen Herrlichkeit der Kirche gehörten. Anders steht es bei der Schätzung der Güter, die wie Ehre und Ansehen an der Person haften, ja die Würde der Persönlichkeit in jeder aristokratischen Gesellschaft bestimmen. Auch ihnen gegenüber hat er seine zum Mönchtum gehörige, aber eines Philosophen würdige Erhabenheit zur Schau gestellt und zwar in einer ganz besonders witzigen Weise. Wir hörten schon, wie er von seinen Widersachern seine Gleichgültigkeit in puncto Ehre bemäkeln ließ. Jetzt steigert er dieses indirekte Lob, indem er ihnen einen entrüsteten Bericht über seine Reaktion auf ihre — in dem Selbstporträt angeblich wiedergegebenen — Schmähungen in den Mund legt:

„Er sagt, daß das alles Lügen seien, die wir erfunden hätten, um ihn allen Leuten verhaßt zu machen und ihn selber recht tief zu kränken, da er sehr empfindlich ist. Aber er kümmere sich so wenig darum, ob jemand schlecht von ihm redet, daß er neulich jemandem 12 Geldstücke gegeben hat, damit er dafür den ganzen Tag lang auf ihn schimpfe[441])."

Man kennt aus der politischen Geschichte die Geste hochherziger Herrscher: eine Verleumdung zu entkräften, indem man sie „niedriger hängen"

[440]) Brief 22 (Sept. 965), Weigle, a. a. O. S. 117 f.

[441]) Qual. conj. 7, *M* 530 A.

läßt. Rathers Version des Motives ist so effektvoll, daß sie, wie jenes Bild von der sich verzehrenden Kerze, von einem Dichter stammen könnte. Aber die Frage ist, ob er die Überlegenheit, die er sich zuschreiben ließ, wirklich besaß. Darüber können wir in seiner Selbstdarstellung, die so kunstvoll zwischen Sein und Schein schillert, keine sichere Auskunft bekommen, aber ein anderes Selbstzeugnis greift hier ein, das um so klarer spricht, als er es unabsichtlich abgegeben hat. Kaum zwei Jahre nachdem er jene ingeniöse Schrift hatte hinausgehen lassen, fand in Verona ein öffentliches Gericht über ihn statt, das der Markgraf als Stellvertreter des Kaisers abgehalten hat, um durch das Volk seine Verurteilung aussprechen zu lassen. Rather berichtet darüber in einem Verteidigungsschreiben, das er — auch ein autobiographisches Dokument — an den italienischen Kanzler des Kaisers sandte mit der Bitte, die Aufhebung des Verdikts, wenn irgend möglich zu erwirken[442]). Einer der Anklagepunkte war, wie wir aus anderer Quelle erfahren, daß er sein Amt unredlich geführt und seine disziplinarische Strafgewalt zur eigenen Bereicherung ausgenutzt habe. In jenem Schreiben berührt er unter anderem auch diesen Punkt; zu seiner Rechtfertigung geht er auf die Schmähreden seiner Kleriker gegen ihn ein und führt zwei Fälle an, die auch vor Gericht verhandelt worden waren. Aber er denkt hier gar nicht daran, daß er sich über die — allerdings sehr gemeinen[443]) — Beschimpfungen mit überlegenem Humor hätte hinwegsetzen können, sondern verzeichnet die Strafen, die er dafür über die Schuldigen, einen Diakon und einen Presbyter, verhängt hatte, und erklärt dazu, was die gegen ihn gerichtete Anklage der unrechtmäßigen Bereicherung betrifft:

„Ich nahm ihnen weg, soviel ich konnte, und behielt es für mich; ich gab es nicht an die Kirche, weil ich nicht wagte, die Buße für die mir angetane Unbill Gott darzubringen, von dem ich zum Spenden Seiner Milde und nicht als Sein Rächer bestellt bin[444])."

Welch ein diabolischer Hohn! Oder war es vielmehr ein naiver Egoismus primitiver Art, der uns nur durch die philosophische Verbrämung so raffiniert erscheint? Man möchte es annehmen, wenn man von einem glaubwürdigen Zeugen erfährt, wie der Achtzigjährige, der nunmehr von der Verantwortung für das Bistum frei war, es mit Geld und Gut gehalten hat. Abt Folkuin von Laubach, von dem wir, wie früher erwähnt[445]), eine Geschichte des Klosters haben, in der das Leben des berühmten Mannes

---

[442]) An den Kanzler Ambrosius (Juli 968), *M* 697, Weigle, *S.* 183 ff.

[443]) ib., bei Weigle S. 184: os vulvae; fello, bausiator, perjurus.

[444]) Ebenda: cujus laxator non ultor esse debueram.

[445]) Oben S. 506.

ausführlich behandelt ist, spricht aus intimer Kenntnis, wo er von dessen letzten Jahren erzählt. Danach brachte Rather, als er aus Verona zurückkehrte (968), „Gold und Silber nicht bloß pfundweise, sondern, wie er selber sagte, in ganzen Haufen" mit[446]). Und wie verwandte er diesen Reichtum? Um sich zu der Abtei, die ihm der Bischof von Lüttich zugewiesen hatte (Aulne), noch zwei andere hinzuzukaufen, und dann zu einem noch ärgeren Zweck: er suchte sich in Laubach festzusetzen. Es gelang ihm, den jungen Abt Folkuin zu verdrängen, und nun verwandelte er die Abtei, gleichgültig gegen die Kosten, in eine wahre Festung: nicht bloß wegen der Gefahr, die von den ungarischen Horden drohte, sondern vor allem, um sich vor einem Angriff der hochadeligen Familie des Vertriebenen zu schützen. Erst als der ihm befreundete Bischof von Lüttich gestorben war und dessen Nachfolger eine disziplinarische Untersuchung der peinlichen Vorkommnisse anordnete, die ihn ins Unrecht setzte, wich er und hielt nunmehr Frieden.

Auf diesen authentischen Bericht hin darf man wohl sagen, daß der Mann, dem seine modernen Bewunderer nachrühmen, er wäre seiner Zeit weit voran gewesen, vielmehr ein echtes Kind seiner Zeit war. Und er selber hat, wie es scheint, diesen Maßstab an seine Person angelegt. In einer Grabschrift, die er in seinen sechziger Jahren für sich selbst in Versen abgefaßt hat, führte er neben seinem Veroneser Episkopat und seinem mönchischen Stand nicht nur seine adlige Geburt und feine Bildung an — Angaben, die auch sonst in Grabschriften von Mönchen vorkommen — sondern fügte hinzu, daß er „für seine Zeit" ein ehrenwerter Mann (pro tempore morigeratus) gewesen wäre[447]). Noch einmal stoßen wir hier auf jene Mischung, die er so liebte, von Sarkasmus und Demut: bei der Sittenlosigkeit seiner Zeit konnte er noch als sittenstreng gelten! Aber hier, wo es sich um eine abschließende Selbstbeurteilung handelt, die auf dem Grabstein stehen sollte, verwundert uns diese satirische Haltung doch, da sie die Relativität des sittlichen Urteils in sich schließt. Die Lösung dürfte auch hier wieder — wie bei jenem poetischen Bild von der sich verzehrenden Kerze — darin zu finden sein, daß er die Redewendung, die uns wegen ihres modernen Klanges aufmerken läßt, in einem formelhaften Sinne gebraucht, der den Kennern der katholischen Hierarchie geläufig ist[448]). Aber es bleibt ein dunkler Rest. Und damit kommen wir zum Schluß.

[446]) Folkuin, Gesta abbatum Laubiensium 28, MPL 137, 572 B.

[447]) Vgl. oben S. 478.

[448]) Bei der Ordination war in dem Gelöbnis des Gehorsams gegenüber den Oberen die Formel: pro tempore existente herkömmlich.

In seiner beweglichen autobiographischen Schriftstellerei, auf die er soviel Mühe und all seine rhetorische Kunst verwandt hat, durch sein langes Leben hin in den wechselnden Lagen zu ihr greifend, um sich vor der Welt zu behaupten, aber auch um in sich zu gehen, hat Rather doch trotz der verschiedenen literarischen Formen, die er dabei handhabte, nie den Versuch einer aufrichtigen Selbstdarstellung gemacht, und er ist wohl auch kaum auf den Gedanken gekommen, seine individuelle Persönlichkeit getreu darzustellen. Ausdrücklich stellte er noch zuletzt, als er zu einem förmlichen Selbstporträt sich aufschwang, die Erklärung voran, daß er darin „Wahres mit Falschem verbunden" habe. Diese Verbindung bedeutet, von rhetorischer Art wie sie war, etwas wesentlich anderes als das, was wir im Sinne haben, wenn wir mit Goethe von „Wahrheit und Dichtung" sprechen. Denn das, was die unveräußerliche Funktion der Dichtung in der Autobiographie ist: die wahre, in der Zufälligkeit der historisch bestimmten Tatsachen verborgene Gestalt der Persönlichkeit ans Licht zu bringen, das wird hier durch das kunstvolle Gewebe von Fiktionen gerade im Dunkeln belassen. Wir erfahren viele bunte Einzelheiten über Rathers Verhalten im Leben und bekommen die verschiedenen, in die Erscheinung tretenden Seiten seines Wesens zu sehen: die regimentale Richtung des Bischofs, die asketische des Mönchs, die fordernde des Predigers und Moralisten, die satirische des Schriftstellers, aber wir suchen vergebens nach dem geistigen Band, das auf die zusammenhaltende Mitte der Person zurückwiese. Und das kommt, möchten wir meinen, nicht etwa daher, weil die Reflexion dieses intellektuell geschulten, in der Selbstbeobachtung versierten Mönchs nicht tief genug dränge, sondern weil hier die zentrale, von innen her selbständig wirkende Energie des Wahrheitssuchens fehlt.

Uns, die das Erkenntnisstreben leitet, springen in Rathers Selbstdarstellungen einzelne Züge in die Augen, bei denen man leicht einsetzen könnte, um ihn als eine auf sich selbst gestellte Persönlichkeit zu zeichnen, in der die Aufklärung des Verstandes sowohl wie der ethisch-politische Wille sich im Dunkel jener frühen Zeit zu regen begann. Wir erinnern an seinen Kampf gegen die anthropomorphen Gottesvorstellungen, die er bei dem Veroneser Klerus vorfand, an seine Schätzung des Adels des Geistes gegenüber dem Geburtsadel, an seinen Versuch einer Kirchenreform, an die aufrechte Haltung, in der er den Übergriffen der weltlichen Gewalt entgegentrat. Aber ihm lag es fern, diese Züge zusammenzustellen, er ließ sie verstreut an der Oberflächenschicht des sozialen Ich sich abzeichnen. Auch die antike literarische Bildung, über die er verfügte, trieb ihn nicht dazu, ein in sich geschlossenes Bild seines Charakters hinzustellen. Er hatte dank dieser Tradition die Mittel in der Hand, das Bild seiner Persönlich-

keit durch eine geistige Atmosphäre in Form von Gedanken über den Wert der zeitlichen Lebensgüter zu runden. Aber die philosophischen Sätze und Reflexionen, die er solchermaßen in sein Selbstporträt einfügte, blieben bloße Lesefrüchte, die er im Hinblick auf seine eigene Situation zusammengesucht hatte und als Aussprüche von ihm selbst vorbrachte mit der Unbedenklichkeit mittelalterlicher Schriftsteller in der Aneignung fremden Gedankenguts[449]). In der Übernahme der antiken philosophischen Tradition zeigt sich hier dieselbe Unfreiheit wie gegenüber der christlich-religiösen, wo an dem tiefsten Punkte der Besinnung, bei der evangelischen Konzeption der Liebe bloßes Bücherwissen statt innerlicher Aneignung erschien[450]). Es bleibt als ein freierer, frischer Luftzug in dieser literarischen Atmosphäre die Freude an Fiktionen, die mit der Wirklichkeit des eigenen Lebens halb übereinstimmen, halb kontrastieren, aber dieses Schweben zwischen Scherz und Ernst, das an sich einen amüsierlichen Reiz hat, wurde von ihm dazu verwendet, jenes Helldunkel herzustellen, in dem er die eigene Person mit der seiner Widersacher oder all derer, „die lebten wie er", verwechseln konnte, und das war keineswegs immer ein harmloses Spiel. Vielmehr mengten sich in die repräsentative Selbstdarstellung, die dank ihrer literarischen Form unverbindlich war, leicht apologetische Zwecke, die der politischen Selbstbehauptung des Kirchenfürsten dienten[451]), und da zeigte sich das Gespenst der Tartufferie, das im Mittelalter drohender umging als offene Lüge.

[449]) Das zeigt sich in dem „Selbstporträt" in einem längeren Abschnitt — Qual. 11, *M* 535 A—537 A —, wo er sich im Zusammenhang von Darlegungen über seine Kirchenpolitik gegen die in Verona herkömmliche tolerante Behandlung der Juden wendet. Diese predigtartigen Ausfälle gegen die „Gottesleugner" hat er aus einer theologischen Flugschrift aus dem 9. Jh. entnommen: von dem Erzbischof Agobardus von Lyon, De insolentia Judaeorum. Vgl. die Anm. der Ballerini, *M* 535—6. Seine ausgesprochene Geringschätzung der „bloßen Kompilatoren" (vgl. oben S. 583) und seine Verurteilung von Plagiaten (oben S. 592) erscheinen, von hier aus gesehen, in einem eigentümlichen Licht.

[450]) Vgl. oben S. 608 f., 614.

[451]) Das betrifft insbesondere seine politischen Briefe. Bezeichnend dafür ist ein Sendschreiben, das er an den Papst anläßlich der Rebellion des Veroneser Klerus v. J. 965 richtete (Weigle Brief 21). Er hatte zur Strafe die Absetzung der Geistlichen verfügt, die von Milo während der 10 Jahre seiner Amtsführung ordiniert worden waren, mußte diese Verfügung aber wieder zurücknehmen und legte dann in jenem Schreiben die Streitfrage der römischen Kurie zur Entscheidung vor. Er tat das aber in der Form, als ob nicht er persönlich, sondern der Veroneser Klerus durch ihn sich an den Papst wendete, und dabei stellte er es so dar, als ob der — ihm feindliche! — Klerus seinen Standpunkt teilte und gleich ihm den jungen Milo als einen „Dieb" und Eindringling ansähe.

„Es ist Euch bekannt, daß hier ehedem ein Einbruch geschehen ist, den der Teufel angestiftet hat. Unser Herr, der Bischof, erklärt, es bestünden unzählige Gegengründe" (gegen die durch Milo erfolgten Ordinationen):

so beginnt er, um die Belege aus dem Kirchenrecht zur Begründung seines Standpunktes zusammenzustellen, und schließt mit einem Appell an die Kurie, wiederum im Namen seiner Kleriker, als ob diese sich in einem Gewissenskonflikt befänden:

„Ihr hochseligen Väter, gewährt uns Beistand in der großen Gefahr unserer Seelen..."

Für unser Grundproblem der Gestaltung der Persönlichkeit haben wir in diesem Verwechselungsspiel ein frappierendes Zeugnis für das Gegenstück zu einer organischen Einheit des individuellen Lebens, die an ein unverwechselbares Organisationszentrum gebunden ist. Diese Ungeschlossenheit des persönlichen Daseins entspricht jenem Fehlen der ethischen Energie der Selbsterkenntnis, das wir auch wieder nicht moralisch nehmen und aburteilen, sondern historisch verstehen möchten; denn es dürfte sich aus der Gewohnheit erklären, das eigene Innere in der Form allgemeiner, buchmäßig festgelegter Erfahrungen und Lehren zu besitzen und auszusprechen. All das schließt sich zusammen zu der Schranke des Persönlichkeitsbewußtseins, auf die wir hier an einem Höhepunkt der frühmittelalterlichen Selbstdarstellung stoßen. Ob und wie diese Schranke überwunden wurde, ist die Frage, mit der wir an die autobiographische Literatur des hohen Mittelalters herantreten.

ABGEKÜRZT ANGEFÜHRTE LITERATUR

Abu Dhu'aib	s. Hudhail I.
Band I	G. Misch, Geschichte der Autobiographie (1907), 3. Aufl. (1949—50).
Bartholinus	Thomas Bartholinus, Antiquitatum Danicarum de causis contemptae a Danis adhuc gentilibus mortis, libri 3, Hafniae 1689.
Bäumkers Beiträge	Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA. hg. v. Clemens Bäumker (1899 ff.).
Bezold	Friedrich von Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter, Prorektoratsrede Erlangen, 1893. Abgedruckt in „Aus Mittelalter und Renaissance" (1918).
Brandl	Alois Brandl, Anfänge der Autobiographie in England, in: S.-B. Preuß. Ak. Wiss. phil.-hist. Kl. 1908, S. 724 ff.
Bräunlich	E. Bräunlich, Versuch einer literargeschichtl. Behandlungsweise altarabischer Poesien, in: Der Islam XXIV (1937).
Burckhardt	Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860, 4. Aufl. 1885.
Burdach	K. Burdach, Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs, S.-B. Preuß. Ak. Wiss., 1918, abgedruckt in: Vorspiel I, 1 (Halle 1925).
Caskel, Aijām	Werner Caskel, Aijām al-Arab, Studien zur altarabischen Epik, Islamica III u. IV, Supplement (1931).
Caskel, Schicksal	W. Caskel, Das Schicksal in der altarabischen Poesie, 1926. Morgenländische Texte I, 6 (1928).
Chadwick	H. M. Chadwick, The Heroic Age (Cambridge 1926).
Curtius	Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1948).
DAGMA	Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters.
Dilthey	Wilh. Dilthey, Gesammelte Schriften.
DVS	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.
Ebert	A. Ebert, Geschichte der christlich-lateinischen Literatur des Mittelalters I/III (1874-87), 2. Aufl. (1889).
Fibel	G. Misch, Der Weg in die Philosophie. Eine philos. Fibel (1926), I² (1949).
Fränkel	Hermann Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (1951).
Fuchs	F. Fuchs, Die höheren Schulen von Konstantinopel, in: Byzantin. Archiv, 8. Heft (1926).
GDV	Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit in deutscher Bearbeitung hg. von Pertz u. a. Zweite Gesamtausgabe.
De Goeje	Michael Jan de Goeje, Die arabische Literatur, in: Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VII (Die orientalischen Literaturen, 1906).

Groenbech	Wilh. Groenbech, Kultur und Religion der Germanen (1937).
Gröber	Gustav Gröber, Grundriß der roman. Philologie, I (1904-6).
v. Grünebaum	Gustav von Grünebaum, Die Wirklichkeitsweite der früharabischen Dichtung. Eine literaturwiss. Untersuchung. Beiheft 3 zur Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes (1937).
Hamâsa	Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abu Temmâm (um 180 n. H. = 800 n. Chr.), übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert (Stuttgart 1846).
Hauck	Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, 3. Aufl. (1920).
Heiler	Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung (1923).
Heusler	Andreas Heusler, Die altgermanische Dichtung, in: Handbuch der Literaturwissenschaft hg. von Walzel (1926, 2. Aufl. 1949).
Histoire littéraire	Histoire littéraire de la France par les Religieux Bénédictiens (1730 ff.).
Hudhail	Die Lieder der Dichter vom Stamme Hudhail, übersetzt von R. Abicht, Namslau 1879 (Nr. 1-138) u. von J. Wellhausen in Skizzen und Vorarbeiten I, 1884 (Nr. 139-240).
Hudhail I u. II	Neue Hudhailiten-Diwane, hg. v. Jos. Hell, I: Abu Dhu'aib (1926) u. II (1933).
HZ	Historische Zeitschrift.
Jacob	Georg Jacob, Altarabisches Beduinenleben (1897).
v. Kremer	Alfred von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, I (1875) u. II (1877).
Kultur-Übergänge	G. Misch, Einführungsworte aus dem Vorlesungs-Zyklus der Philosophischen Fakultät: „Kultur-Übergänge", abgedruckt im Jahrbuch des Universitätsbundes Göttingen, XIV, 1-21 (1932).
Manitius	Maximilian Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (1911 ff.).
MGH	Monumenta Germanica Historica.
MPG	Migne, Patrologia Graeca.
MPL	Migne, Patrologia Latina.
Muf.	The Muffaddalîyât, an Anthology of Ancient Arabien Odes, compiled by al-Mufaddal, son of . . ., ed. by Charles J. Lyall, Vol. I Arabic Text, II Translation (Oxford 1918 u. 1921).
Nöldeke	Fünf Mo'allaqât, übers. v. Th. Nöldeke, S.-B. Kaiserl. Akad. Wiss. phil.-hist. Klasse, Wien, I: 'Amr u. Harith, S.-B. Bd. 140, 1899; II: 'Antara u. Labid, Bd. 142, 1900.
Novati	Fr. Novati, Le origine, in Storia letteraria d'Italia scritta da una società di Professori (1921).
Olrik	Axel Olrik, Nordisches Geistesleben, übers. v. W. Ranisch, in: Germanische Bibliothek Abt. 1, Reihe 5, Band 1 (1908).

Persönlichkeit	G. Misch, Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, in dem Sammelband: Weltanschauung, Philosophie u. Religion in Darstellungen von W. Dilthey, B. Groethuysen u. a. (Berlin 1911).
Peter	H. Peter, Wahrheit und Kunst, Geschichtsschreibung und Plagiat im klassischen Altertum (1911).
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
Rosenthal	Franz Rosenthal, Die arabische Autobiographie, in: Studia Arabica I (Rom 1937), S. 1-40.
Rossi	Giorgio Rossi, Le autobiographie e gli epistolari, in: Storia dei generi letterarii italiani (Milano, 1908, 5 Faszikel, bricht ab mit S. 240).
Studien	Studien zur Geschichte der Autobiographie von G. Misch, I. Othloh von St. Emmeram, II. Die Meditationen Guigos von Chastel, Priors der Grande Chartreuse, in: Nachrichten der Akad. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1954, Nr. 5.
Taylor	Henry O. Taylor, The Mediaeval Mind, 2nd ed. (New York 1914).
Thule	Thule, Altnordische Dichtung und Prosa, hg. v. Felix Niedner (Jena 1912 ff.).
Toynbee	A. J. Toynbee, A Study of History (1934 ff.).
'Urwa	Die Gedichte des 'Urwa ibn al-Ward, ed. Th. Nöldeke, Abh. Göttinger Ges. d. Wiss. Bd. XI, 1864.
Überweg-Geyer	Die patristische und scholastische Philosophie, hg. v. Bernh. Geyer, Überwegs Grundriß der Gesch. der Philosophie, Teil II, 11. Aufl. (1927).
Wellhausen	Julius Wellhausen, Die alte arabische Poesie, in: Cosmopolis Bd. I (1896), S. 592 ff.

REGISTER*

Zusammengestellt von Dr. Leo Delfoß

Abd el Rachman 37
Abd el Rachman III 524
Abälard 29, 31, 32a, 325a, 415, 417, *Sic et non* 531, 626, 636
Abo von Corvey (Abt) 476a, 477a
Abu Dhu'aib 201a, 220 f, 222a, 244a, 260 f, 262, Schicksalslied 263 f, Vergleich mit Egils Sonatorrek 263 f, Naturschilderung 266, das fatalistische Tiermotiv 266, Sterbelied 267, Bild der eigenen Todesstunde 269; 274
Abu Tammâm 194a
Acta Sanctorum 310
Adalstein (König) 165
Adelheid (Königin) 534
Adgils (Jarl) 150
Ado von Vienne 384a
Adventus von Metz 476a, 477a
Aelfric 380a, 381a
Aelred von Rievaulx 459, aa: 31, 32, 325, 326, 350, 476, 598, 602,
Aeneas 94, A.'s Schild 125, *Aeneis* 98, 467a, 486a
Aeschylus 106a
Äsop 466
Agapet II (Papst) 552, 569, 572a, 633a
Agoberdus von Lyon 649a
Agonisticum (s. Rather) 563
Ahlwardt, W., aa: 210, 255, 277
aijam al Arab (s. Tage der Araber) 192
Aitareya-Brahmana 168a
Aldebert (der „falsche" Bischof) 306a, 315 f, 344a, 493
Aldhelm von Malmesbury 88a, 396
Aldred (Presbyter) 393, 528a
Alfieri 9
Alfred der Große (König) 357a, 378, 384 f, Übersetzung von Boethius' Trostschrift 385, Selbstzeugnis 385, Selbstgefühl 387, 390 f
al Harith 278 f, 294
Alkuin 88a, 392, 428 f, 454a
Allegorische Deutung der antiken Dichtung 429
al Mufaddal 194a
al Mundhir 278 f, 291
Altarabische Dichtung, die besinnliche Richtung 213, das reflektierte Wissen von der Seele 219, das Selbstgespräch 221, die psychologische Einstellung 221 f, Innerlichkeit 222, Umgrenztheit des geistigen Horizonts 225, Ordnung der Werte 226, Einförmigkeit des Lebensablaufs 229, unbiographische Sicht 229, Äußerung des Selbstgefühls 230, Aufbau der Selbstdarstellung 231, Gedichte als Richtschnur für das Handeln 232, persönliche Lyrik 233, Selbstcharakteristik induktiver Art 235, Siegeslied und Trutzgedicht 235, gemeinschaftliche Selbstverherrlichung 237, Porträtskizzen (Vergleich mit isländ.) 239, Vorherrschaft der rein diskursiven Aussageform 241, ungeschichtlicher Charakter des Lebenszusammenhangs 242, Rolle der Liebe 243, Kriegertum und Frauengunst 245, Sterbegesang 246, Mut und Feigheit 248, der fliehende Held 249, die Kasside und der flächenhafte Lebenszusammenhang 259, der Schicksalsgedanke 262, 270 f, 272, Gegensatz zur heroischen Stilisierung
Altenglische Elegien 69, 88, 93, Deors Klage 93 f, 98, der Wanderer 94 f, 96, der Seefahrer 96 f, Vorboten des Frühlings des Minnesangs 99, Botschaft des Gemahls, Frauenklagen 99 f; 234, 354
Alterselegien 83 f, Hrotger 83, Llywarch-Hen 85, Arabische A. 84a, Maximianus 85
Altgermanische Dichtung, Stückhafte Überlieferung 71, 72, Verhältnis zur frühgriechischen D. 65, Unterschied zwischen altarab. und altgerm. Heldendichtung 196
Ambrosius (Kanzler) 558a, 584a, 646
Anakreon 219a
Andrä, Tor 280a
Andreas, hl. 392a
Anselmus Peripateticus 404 ff, 413 ff, 478, 560a
Antapodosis (s. Liutprand) 522
Anthisthenes 319
Antike Bildung, im Blickpunkt des mittelalt. Christentums 419 ff, Gregor der Große 422 f, König Alfred 424, Alkuin 428 f, allegorische Deutung 429, Sedulius 425, Arator 428, Rather 430

*) Seitenzahlen mit beigefügtem *a* angekündigt, verweisen auf Anmerkungen (Fußnoten), *aa* bedeutet: alle folgenden Seiten verweisen auf Anmerkungen. Kursiv Gesetztes = Titel von Schriften.

Antonius (hl.) 310, 319
Appolonius von Tyana 317a
Arator 418, 427 f, 430
Archilochos 63, 65, 73, 140, 145, 155 f, 159 164, 212, 282
Arinbjörn, Freund Egils 136a, 149a, 156, 158 f
Aristobul aus Alexandrien 422a
Aristoteles 357a, 365, 403, 602
Armstrong 475a
Arnold, Fr., 554a
Arnold von St. Emmeram 29a, 430
Arnulf von Bayern (Herzog) 532, 567
Artes liberales 363, 399, 408
asabija (Gemeinsinn, Korpsgeist) 186 f, 188 f, 215, 218
Asbjörn 119 f
Asser von Wales (Bischof) 379a, 380a
Athanasius 310, 317, 319
Atlilied 81a, 102, 108 f, 113
Attila 84, 580a, Preislied für A. 81
Atto von Vercelli 547a, 573a
Auerbach, Erich 389
Augustinus 80, 358, 379, 416, 543, 549a, 580, 581a, 608 f, 617,
Konfessionen, als Vorbild 11, Anfang der modernen Ausbildung der Gattung 28, mittelalt. Nachfolger 39 f-42, 56, 73, 305 f, 308, 392, 482, 484, 488, 490, 515, 519, 590 f, 593, 595, 600,
Soliloquien 446, 595
Augustus 371
Aurelius von Astorga (Bischof) 352a
Ausonius 358a, 495a
Autobibliographie 359, Gregor von Tours 372, Beda 376, andere Autoren 381a
Autobiographie, Fortbestand als mittelalt. Gattung 24 ff, 33, gemeineuropäische Erscheinung 7, Höhepunkt in der Renaissance 8, Beteiligung von geschichtlichen Persönlichkeiten 9, von schöpferischen Menschen 10, autobiogr. Schriften im M. A. 24-29, 32a, förmliche und stückhafte A. 307, A. in Vorwort und Epilog 357, Eigenwert der A. 12, individuelle Mannigfaltigkeit als primäres Phänomen 15, introspektive Richtung (Seelengeschichte) 11, Dichtung als Konfession 11, Bedeutung des Christentums für die A. 56, Einfluß des Klosterwesens 15, Erzählungen, Hauptzierde der A. 15. Philosophische A. 12 f, Rhetorik in der Antike vorherrschend 14, das Primäre in der Neuzeit der einzelne Mensch 14. Politische A. 9. Schriftsteller-A.: Tradition der S.-A. 358, Bezug zwischen Leben und Werk 10, 359, Selbstzeugnis bei den Chinesen 10a. Schätzung des Selbsterlebten 12. Entwicklungstendenzen der A. 391. Scholastische Richtung 397, *„Scolasticus"* (Walter von Speyer) 398 f, pädagogische Absicht der A. 399. Einfügung der A. in die kirchliche Ortsgeschichte 506, autobiogr. Stück in Thietmars Reichschronik 501. Mittelalt. Gegenbilder zur A.: *„Ekbasis Captivi"* 464 f, Dhuodas Gedenkbuch 471 f
Autorenbewußtsein 360 f
Avicenna 359a

Bacon, Francis 62
Baethgen 381a
Balderich von Hennegau 571 f, 574
Ballerini, P. u. H. aa: 537, 547, 563, 575, 587, 589, 594, 605, 649
Balzac, seine Romane „autob. Studien" 11
Balzani, Ugo 521a
„Barbaren" (die nordischen) 74, 502, (die arabischen) 185, 201
Bartholinus, Thomas 67a, 127a, 397a
Basilius (Kirchenvater) 320, 329 f, 567
Becker, J. 527a
Becket, Thomas 34
Beda 29a, 87a, 88a, 347a, 361, 374 f, reiner Typus der Schriftsteller-Autob. 375, Schriftenverzeichnis 376—379, 394 f, 432, 588
Beduinen, Charakteristik 185, Individualdichtung 205, 208, Tugendideal 206 f, Parallele zw. B. und Wikinger 189 f, Beduinenfeigheit, der fliegende Held 248 f
Beichte, Confessio 356, 483, 494, Beicht-Arten: literarische B. (Augustinus) 590, vertrauliche Form 591, generelle B. 594, religiöser und magischer Gemeinschaftsbezug 515, moralisch-religiöse Richtung auf Selbsterkenntnis 517, Formular für das Sündenbekenntnis in der Avesta 483
Belisar 78 f, 81 f
Bell, H. J. 85a
Below, G. v. 48a, 49a
Benedikt von Chiusa 411 f
Benedikt von Nursia 306, 317, 318a, 330, 362, 435, 530, Ordensregel 602
Beowulfslied 66, 83, 87 f, 98, 118, 126, 150, 165
Berengar II. von Ivrea (König) 522 f., 531, 564 f
Bergmann, A. 444a, 448
Bergk, Th. 47a, 48a
Bernard von Worms 476a
Bernhard von Chartres 561a
Bernhard von Clairvaux 321a, 598, 636
Bernheim, E. 47a
Berthold von Konstanz 551a
Beyerle, K. 446a
Bezold, v. 26 f, 28 f, 30, 39a, 56a, 73a, 311a, 637a

„bios"-Begriff 106
Bistumschronik (älteste) 371
Bjarkamal, 127a, 168a, 170
Boethius, *de Consolatione* 362, 384, 386 f, 399a, 408a, 519, 542
Boll, F. 433a
Boncompagno 381a
Bonifatius (hl) 315 f, 493, 494a
Bonifatius IV 49a
Botschaft des Gemahls (altengl. Elegie) 99
Bouts (Dirk) 119a
Bräunlich, E. aa: 194, 195, 200, 204, 259, 261
Brandl, A. aa: 84, 86, 381, 392
Breysig, K. 47a
Briefe 415 f, als Seelenspiegel 416 f, Theodulf von Orleans 480, Heloisens Liebesbriefe 417, Briefthemen 419, die Lektüre (antike Bildung) als Lebensfrage 419, literarische Bekehrungsgeschichte 425 ff, Sedulius 425, Arator 427, Ennodius 428, Dichterlektüre 429, Religiöse Abkehr von der Poeterei 431 ff, Geistlicher Freundesverkehr 443 ff, Sammlung eigner Briefe 575
Brinkmann, Hennig 101a, 414a, 561a
Brun von Köln (Erzbischof) 534, 538, 564, 570—573, 575a, 576, 581a, 584a, 606, 627
Brunanburh (Schlacht von) 150
Brunhild 102 f
Buddha 85
Burckhardt, Jacob 17, 19, 24, 64, 323, 354a, 525, 545
Burdach, K. 134a, 280a

Caedmon 394 ff
Cäsar 92, 619
Cardano 9
Carmen Paschale (Sedulius) 425
Carmina Burana 101a
Casanova 12
Caskel, W. 192, 224, aa: 84, 200, 202, 209, 214, 224, 238, 243, 249, 251, 262, 263, 267
Cassiodor 361 f, 364, 397a, 398, 409, 421 f, 423, 427, 436, 557a, 575, 580a
Cellarius, Ch. 47a
Cellini 12
Cento (Kompilationen) 470, 541, 561, 584
Chadwick, H. M. 44a, 62, 63, 67, 79a, 81a, 84a
Chateaubriand 9
Chindasvinth (König) 487a
Chinesisches Mittelalter 50a
Chlodowech (König) 370
Chrétien de Troyes 391a
Christophorus (Märtyrer) 398
Chronographie 527 (Rather), 580a (Michael Psellos)
Cicero 9, 349, 350a, 358, 404, 406, 542, 546, 547a, 612a, 619
Clarendon (Lord) 15
Clemens Alexandrinus 319a, 554
Cölestin V 25a, 32a, 311a
Columbanus (hl.) 49a, 85a, 443a
commentarii (hypomnema) 14
confessio 356, 483, confessio laudis 494 f
Confessions (J. J. Rousseau's) 12
Curtius, E. R. aa: 36, 85, 308 f, 326, 357, 360, 363, 368, 396, 399, 402, 403, 422, 423, 426, 427, 429, 456, 573
Cynewulf 86 f, 87, 88a, 391 f, Selbstzeugnis 393, Runen-Akrostichon 86

Dante 32a, 357a, 389, 445, 451, 475a, 626, *Divina Commedia*: 24, 35, 42, *Vita Nuova:* 12, 24, 31
David (König) 388, 490, 550
De Goeje 182a, 255a
Deors Klage 93 f
Descartes 9
Devotionsformeln 587
Dhuoda 378a, 382a, 471 ff, 476
Dichtung: persönliche, 89 ff, 132 f, 158 f, 205, 418
„Diesheit" 206
Dilthey 11, 13, 45, 49, 50a, 65 f, 67, 106a, 111, 151a, 225, 260a, 270a, 308a, 319a, 472a, 494a, 554
Dion 163a
Diskordanzmethode (Abälard, Rather) 551
Dörries, H. 310a
Donadeus (Abt) 327a, 348
Donatus 93, 361
Dostojewski 11
Dracontius 80, 485 f, 495a, 497
Dresdener 431a
Drumont, E. 11
dschâhilîja (die Zeit der Unwissenheit) 179
Dschingis Khan 182
Dümmler aa: 404, 407, 414, 444, 452, 453, 457
Dunkler Stil (Rather) 573 f, 575, 581

Eadmer 380a, 381a
Eberacher (Bischof) 507
Ebert, A. 388, aa: 315, 402, 418, 423, 424, 428, 446, 448, 453, 467, 469, 470, 527
Eckehard von St. Gallen (Abt) 403
Eckhart (Meister) 45
Edda 71, 82a, 101
Egil Skallagrimsson 42a, 73 f, 76, 112, 130 f. Inhalt seiner Gedichte 136 f, Alterselegie 137 f, unbesinnlicher Charakter seines Dichtwerks 139 f, Herrentum der Freibauern 142, das Persönliche in seinem Werk 143, seine Kunstsprache 144, „Tatrede" 145 f, dynamische Einheit des Ausdrucks der Persönlichkeit

147, Erlebnis 151 f, Struktur der tatgebundenen Selbstdarstellung 149, 151, Tatenberichte 149, Dichtwerk und Magie 153, Analogien mit frühgriech. Dichtern 155 f, Liebesgedicht 156, *Hauptesl̈osung* 158 f, Lose Strophen, innerer Zusammenhang 161 f, *Sonatorrek* 163 ff, Stellung zum Tode 163, Tod eines Bruders 164, Lied auf den Tod eines Freundes 164, Erblied 165, Trotz den Göttern gegenüber 169 f, 231, 233, 239, 252, 520 f
Einhard 71a, 377 f, 454a
Ekbasis Captivi 464 ff, 459
Elegien, s. altarabische E., altenglische E., heroische E., Elegie und Tatenruhm 78 f.
Elene 393a
Elisabeth von Schönau 26a
Endres, J. E. 405a
Ennodius von Mailand (Bischof) 305a, 428, 430
„Enzyklopädia" 421
Ephoros 406a
Ephraim (hl.) 484
Epilog (Autobiographie in Vorwort und) 357
Erasmus 9, 561a
Erasmus (hl.) 119a
Erben, W. aa: 367, 369, 521, 524
Erdmann, C. 465a, 470a
Erich Blutaxt (König) 137, 152, 154, 158
Erkanbald, Bischof von Straßburg 476a, 477a
Erluin (Abt) 534a
Ermenrich 90, 92
Erzpoet (der) 623
Ethopoetische Deklamationen 101
Etzel 81, 90, s. Attila, Atlilied
Euagrius Ponticus 320, 321a, 357a
Eugenius III. von Toledo (Bischof) 85a, 476, 487, 495a
Eugippius 312a
Euphues 561a
Europa, als Einheit erfaßt 524, Einheit der europ. Kultur 7, erste europ. Blüte-Epoche 37 f
Eusebius 363a, 373, 374a

Familienchronik 32
Fernández, Juso aa: 317, 327, 329, 330, 339, 346
Fernández, Pousa, R., 346a
Flainus 333
Flórez, H. 317a
Folcker (Abt) 476a
Folkuin von Laubach (Abt) 506 ff, 647, aa: 528, 534, 540, 563, 570
Formularbücher 364 (Cassiodor), 452 f (Notker)
Fortunatus 317a
Fränkel, H. aa: 44, 65, 70, 103, 212, 219, 233, 263
France, Anatole 141a
Franke, O. 47a, 48a, 53a
Franklin, B. 9
„Frauenklage" (s. altengl. Elegie) 99 f
Freundesverkehr in Briefen (geistlicher) 443 ff
Friedrich Barbarossa 34
Friedrich der Große 118, 387
Fritzsche 588a
Fructuosus (hl.) 323, 327, 339, 343, 346, 433
Fuchs, F. aa: 37, 363, 400, 421, 424
Funk, J. 423a

Gabrieli, F. 245a
Galen 56, 358 f, 415
Gantz, S. 277a
Gebhard von Regensburg 517a
Geiserich 78
Gelegenheitsgedichte 418 (Bekenntnisse)
Gelimer 72a, 78 f, 80
Gellius 308a
Gemeinschaftsruhm (altarab. Dichtung) 199
Gemeinsinn bei den arab. Nomaden (asabija) 187 f, 189
Gemengelage 40, 55, 92, G. im M. A. 527
Gennadius 381a
Genzmer, F. 68, 125a, 157a
Georgios Kyprios 31a, 32a
Gesta Romanorum 15
Gibbon 9
Giesebrecht, W. aa: 311, 312, 313, 367, 370, 372
„ghazu" (Raubzug und Krieg) 201
Giraldus Cambresensis 12, 15, 26a, 30, 32a
Goethe 9, sein Dichtwerk „Bruchstücke einer großen Konfession" 12, Sinn der geschichtlichen Welt 13; 16 f, 133, 141, 144a, 166, 322, 390
Goldziher, J. 84a
Gooch, G. P. 9a
Gorki 9
Grabmann, M. 551a
Grabschriften autobiographischer Art 475 ff, (Rather) 647
Graf, A. 481a
Gregor I. der Große 87, 306, 319a, 331, 362, 379, 422, 428, Konflikt zwischen vita activa u. contemplativa 437 ff, Bekenntnis zur vit. cont. 435, *Buch der Pastoralregel* 440, 545, Vereinigung von Kontemplation und Aktion 441; 529, 556, 597, 606, 630a, *Moralia* 422, 434, 436, 597, 618
Gregor VII 414, 534

Gregor von Nazianz 9, 95a, 433, 440, 485a, 510a, 580, 620
Gregor von Tours (Bischof) 311 f, 313, 360a, 361, 366 f. Bistumschronik 37, Schriftenverzeichnis 372; 423a, 524a, 548
Gregoria (kaiserl. Kammerfrau) 435a
Gregorovius 521a
Grettir, Sterbelied 121 f, 124a
Griechen und Barbaren, nach Lessing 67 f, Griechen und Germanen 77, nach Grönbech 75 f
Grimald 445 f, 447
Grimm, Jacob 119a, 464, 467a
Gröber aa: 476, 541, 542, 621
Grönbech, Wilhelm, Griechen und Germanen 75 f, — 111, 119a, 166, 168a, 169, 170a, 187a, 188a, 197a, 218a, 225
Grünebaum, G. v. aa: 195, 200, 206, 224, 228, 232, 233, 235, 256, 259, 267, 272, 284
Gudrunlied, Gudrun, 94, 102 f, 104, 105a, Gattenklage 106, Lebenslauf 108, Sterbelied 110
Guibert von Nogent 26a, 28, 32a, 325a, 431, 461a, 530
Guigo 31, 32a, 322a
Gunckel 319a
Gunnhild 152
Gunnlaug Schlangenzunge 133a
Gunther (König) 81, 92, 103 f, 108 f, 113, 115, 224
Gunzo von Novara 402, 411, 443, 478, 510a, 521, 560a

Hagen 81, 108
Hahn, Kurt 141a
Haller, Joh. 181a, 182a, 378a
Hallmund 122 f, 124
Hamâsa (Liedersammlung) 193
Hamdirlied 104a
hamingja (Heil) 76, 187
Hamlet-Sage 124
Harald der Harte (König) 72a, 127 f, 152
Harald Schönhaar (König) 127a
Harnack, Ad. 320a, 587a
Hartmann, R. 277a
Hatto von Mainz 452
Hauck, A. 517, aa: 500, 517, 520, 538, 539, 542, 553, 558, 589, 596
Hegel 17, 106
Heidenzeit (arabische) 179
Heil (Sippenheil) 77
Heiler, Fr. 491a, 554a
Heimpel, H. 30a, 48a
Heimskringla 127
Heinrich I. (König) 531
Heinrich II. (König) 501, 505, 509, 517
Heinrich III. (König) 410
Heinrich II. Plantagenet 34, 479 ff
Heisenberg, Aug. 26a
Heldendichtung, s. Parallelen
Helena (Kaiserin) 391
Hell, J. aa: 200, 258, 259, 261
Heloïse 417
Herakles (Bischof) 534a
Heraklit 442a
Hermann der Lahme 424
Hermannus Judaeus 29a, 32a
Hermann von Weinsberg 15
Hermes Trismegistos 424a
Heroische Elegien 102-104, innere biographische Form 105, Gudruns Gattenklage 106 f, Gudruns Lebenslauf 108, Sterbelied 109, die her. Elegie Keimzelle der Biographie 113
Heroische Lebensform 141
Heroischer Einschlag im Gewebe des europ. Geistes 43
Heroisches Zeitalter, der Griechen 70, zweite Epoche 65, der Germanen 43, der Araber 43, 179
Herrmann, P. 118a, 122a
Hesiod 155, 335, 369, 396
Heusler, A. 57a, 62a, 69a, 72 f, 75, 79, 80a, 84a, 87, 89a, 91a, 92a, 93a, 95a, 96a, 97, 98a, 99a, 100a, 103a, 112, 113a, 117a, 119a, 121a, 132, 135a, 143a, 145a, 147a, 150a, 157a, 168a, 190, 219a, 396a, 403a
Hieronymus (hl.) 322, 349, 358, 366, 371, 381, 415, 420, 425, 429 f, 431, 619
Hilarius 430
Hildebrand, Hildebrandslied 64, 68a, 125, Sterbelied 125a
Hildegard von Bingen 29a, 32a, 390a, 498
Hilduin (Bischof) 531, 537, 548, 566, 570
Hiob (Buch) 322, 437, 439, 555, 627
Hjalmars Sterbelied 127a
Hobbes 9
Hochkulturen (Entstehung der), nach Nietzsche 50, nach Rüstow 52, Feudalordnung 52
Holl, K. 319a, 462a
Holwich, F. G. 327a
Homer 64, 66, 68, 70 f, 388
Honorius Augustodunensis 381a, 639a
Horand 94
Horaz 136, 361, 388, 399a, 446, 465a, 466, 470, 542, 577, 584, 612a
Horn, G. 47a
Hrotger (König) 83
Hubert von Parma (Bischof) 626
Hudhail 217, 220a, 221a, 222a
Hübinger, P. E. 47a, 519a
Hugo von Arles (König) 523, 531 f, 542, 546, 548 f, 550 f, 555, 563 f, 565, 567 f, 600

Hugo von Parma (Kanzler) 533a
Hugo von Toscana 476, 480a (Tuscien)
Huizinga 19
Humanismus (karolingischer) 430, (bei den Mohammedanern) 204
Humboldt, W. v. 48a
Hume, David 9
hypomnema (commentarii) 14

Ibn el Haitam 359a
Ibn Kais 256a
Ibn Khaldun 183-191, 204, 215, 218, 263, Charakteristik des arab. Nomaden 185, Würdigung der altarab. Dichtung 191
Ibn Kutaiba 194
Ibsen 170
Ich-Erzählung, im Beowulfslied 98, in der heroischen Elegie 112, in der hagiograph. Erzählung 310 f, in Visionengeschichten 493
Ich-Rede 89, 105, 149, 483, 544, 596, 611, bei Archilochos 212, als dichterische Kunstform 98 f, Form der biographischen Fassung der Heldensage 102, in der arab. Kasside 194, bei den Arabern 207, 212 f, in religiösen Autob. 489 f, das Geschehen vorbildlich vollzogen 490, als Sprecher für die Gemeinschaft 497
Ich und Du in Rathers Beichtdialog 595, durch die dritte Person verdrängt 469a
Ich und Wir in der altarab. Dichtung 216 f, 230 f
Imelmann 100a
Imra'alkais 195, 220a, 277 f, 299, 520, das eigene Leben dargestellt in Liedern 277 f, Selbstgefühl 283, Liebeslust 284, Naturanschauung 287, der vom Schicksal Getroffene 289, Lebensdaten in der Kunstform der Kasside 292
Individualität 205, Entdeckung der I. in der Antike 63, Hervortreten der I. im M. A. 589, des Schriftstellers (Rather) 520, 598
Indivituation (Problem der mittelalt.) 17, Auffassungen von Burckhardt, von D. Schäfer, Montalembert, Huizinga 17-19, I. und innere Gebundenheit 17, 24, 46, morphologische und organische I. 22 f, 536, phänotypische I. 635, die mittelalterliche Schranke der I. 22, 129, 347, 649
Inge, W. R. 36a, 38a
Innerlichkeit des german. Heldentums 111
Innigkeit menschlicher Beziehungen 461 f, byzantin. Zeugnis 462 f
Irenäus 373 f
Isidor von Astorga (Bischof) 339
Isidor von Sevilla 329, 330a, 343, 346, 418, 429a, 433, 487, 490, 553a
Islam 183
Isländische Individualdichtung 133
Isokrates 14, 368, 406
Ivo von Chartres 551a

Jacob, G. 225, 297, aa: 211, 247, 248, 253, 254
James, William 141a
Jayme I. von Aragon (König) 25a, 32, 387
Johannes XII. (Papst) 527, 587
Johannes Diakonus 437a
Johannes Psychaïtes 424a
Johannes von Damaskus 399a, 401
Johannes von Jerusalem (Patriarch) 399a
Johannes von Konstantinopel (Bischof) 442a
Johannes von Salisbury 381a
Jóhnsson, F. aa: 112, 131, 149, 157, 161
Jordanes 580a
Jorga, N. 311a
Josephus 409a
Judith (Kaiserin) 471
Judith von Bayern (Herzogin) 625
Jung, G. C. 319a
„Junge Völker" 17
Juliana (St.) 392a
Justin (Apologet) 422a
Justinian 78 f, 279
Juvenal 399a
Juvencus 425a

Kali (Jarl) 128a
Kardinaltugenden (platonische) 547
Karikaturen (Porträt-) 509 f, bei Liutprand 526
Karl der Große 34, 71, 94, 306, 315, 375, 377, 388, 416, 445, 530, 570, 594a
Karl der Kahle 448
Kasside (arab. Dichtgattung) 194, 214, 253 f, assoziative Übergänge 258, 260, Grundform des Nebeneinanders 260, geschichtslose K. 283
Kelly, Amy R. 480a
„Kenningar" 144
Kern, F. 40a, 51a
Klage Odruns 103a
Klagelied Gelimers 78
Knut der Große 29, 68a
Klopstock 118
Kompilationen, Cento-K. 470, 561, K. 541, 584, Selbstgefühl des Kompilators 560
Konfession (Dichtung als) 11
Konfessionen, s. Augustinus
Konflikt zwischen vita activa und contemplativa 437 ff, zwischen Mönchtum und Weltgeistlichkeit 432 ff, 606, 645
Konrad, Sohn Ottos I. 570

Konstantin der Große 47a
Kontinuität der liter. Tradition 520, der autobiogr. Formelemente antiker Herkunft 356, Überwiegen der christl. Formelemente 482 ff
Kosmas (Mönch) 399
Kraku-mal 115a
Krause, Wolfgang 166 aa: 131, 139, 144, 152, 153, 157, 161, 164, 165
Kremer, v. aa: 201, 267, 278, 280
Krimhild 102a
Krumbacher 462a
Kulaib 200a
Kulturwissenschaft bei den Arabern 184
Kulturübergang 49, s. Mittelalter
Kunigunde von Walbeck 501

Lagarde, Paul de 255, 275a
Landnamabôk 131a, 149a
Lange, Julius 309a
Langosch, Karl 623a
Lasson 28a
Lateinische Sprache in der Umwandlung zur romanischen 423a
Latte, K. 65a, 107a
Lawrence (Oberst) 202 f
Lea und Rahel (Alt. Test.) 434
Leander von Sevilla 437a
Lebensgeschichten der Altväter 310 f
Lehmann, P. 494a
Leibniz 9
Leid, leidvolles Geschehen im Epos 103, in der früharabischen Dichtung 232a
Leo, H. 47a, 48a, 53a
Lessing 66 f, 68, 95, 612a. *Laokoon* 67
Letzner 494a
Lidsbarski, M. 493
Lieder der Hudhailiten 193
Lily 561a
Littmann, E. 202a, 248a
Liudolf, Sohn Ottos I. 476, 480
Liutbert von Mainz 382
Liutprand von Pavia 26a, 49a, 521 ff, *Antapodosis* 522, Gesandtschaftsbericht 523, 525; 528, 531, 534a, 564, 570a, 687 a, 627
Liutward 383a
Llywarch-Hen 85
Lodbrok-Quida 117 f
Loisy, A. 592a
Lope de Vega 9
Lose Strophen 131 f
Lothar I. 481
Lothar (ital. König) 565
Lotze, H. 56a, 149
Lowis, D. W. 588a
Lucan 113, 399a
Lucilius 577
Ludwig das Kind 452
Ludwig der Deutsche 448
Lukian 358, 578
Lullo von Mainz (Erzbischof) 476a
Lyall 204a

Machiavelli 183, 187 f, 190
Mac Lonain 134a
Macpherson 118
Macrobius 308a, 518a
Magie (Dichtwerk und) 153 (Egil)
Manasses von Arles (Bischof) 565, 567, 570, 574
Manierismus (Rather) 573 f
Manitius 399a, 448, 467a, 469a
Mann, Thomas 149a
Maria und Martha (N. Test.) 434
Mark Aurel 9, 160
„Mars und die Musen" 63, 69, 113, 140
Martianus Capella 363a, 399a, 401a, 403
Martin (hl.) 312 f, 314, 367
Martin von Praga (Bischof) 476a
Matelda (Dantes) 29, s. Mechtild
Mathilde von Walbeck 502
Matthes, P. 302a
Mauritius (Kaiser) 627
Maximianus 85
Maximilian I. (Kaiser) 32, 256a
Mechtild 29, 32a
Meissner, R. 144a, 161a
„Memoiren", Gregor von Tours 367; 369, 372, Thietmar von Merseburg 500
Meyer, E. 48a
Meyer, K. F. 539a
Michael IV. (Kaiser) 34
Michael V. (Kaiser) 580a
Michael Psellos 526, 580a
Mill, John Stuart 9
Milo von Verona (Bischof) 628, 638a, 649a
Milo von Verona (Markgraf) 532, 565, 567, 627, 646
Milo von Verona (Neffe des Markgrafen) 565 f, 574, 625, 627
Milton 118, 196
Misch, G. *Persönlichkeit* 21 ff, 41a, *Fibel* 50a, 86a, 624a, *Kulturübergänge* 49
Mittelalter (das europäische), Begriff 46, als historische Kategorie 46, 47, als Zwischenzeit aufgefaßt 28 f, 36 f, Kritik dieser Auffassung 29, M. A. bei Burckhardt 17, D. Schäfer 18, Montalembert 19, Huizinga 19, M. A. und Renaissance 17, die „dunklen" Jahrhunderte 36, 307 f, 519, Vorbild für den Begriff des „organischen" Zeitalters 34, M. A. im Sinne dieses Buches 54, Charakteristik 32 ff, Kirche 32, Feudalordnung und Krieg 33, Mönchtum 33,

Kaiser und Papst 34, Glaube 35, 40, Kunst und Scholastik 35, Übergangslage 36, 38, 49, Aufbruch junger Völker 39, Aneignung der lat. Sprache 40, der profanen Dichtung 41, Auftreten der Autob. 17, Fortwirken der antiken und christlichen Tradition 29, „Mittelalter" im dänischen Sprachgebrauch 120a
Mo'allakât (arab. Sammlung) 277
Mohammed 179, 182 f, 201, 247, 261 f, 280, 366
Molière, Tartufe 64
Montalembert 19, 34
Montecelli, G. aa: 405, 534, 537, 589, 624, 630
Monumentum Ancyranum 479
Moralia (Gregor der Große) 422, 434, 436, 597, 618
Mu'awija 212a
Müller, Aug. 200a
„muot" (thymos) 146
Murakkisch 267a
Mussato, A. 470a
Mutanabbi 271a

Naturanschauung (arab.) 287, 301
Naturgefühl, keltisches Zeugnis 85, in den altengl. Elegien 96, bei Valerius 354, bei Walafrid Strabo 447
Naturverbundenheit, bei den Arabern 253, 273
Naumann, Hans 469a
Nestorius 95a, 596
Neumann, F. 197a
Newman (Kardinal) 9
Nibelungenlied 66, 71, 102, 111
Niedner 131a, 133a, 165a
Nietzsche 9, 11, 12 (Ecce Homo), 15, 50, 51a, 53, 114, 122, 554
Nikephoros Blemmydes 26a, 31a, 32a, 311a, 337
Nikephoros Phokas (Kaiser) 526
Niketas Stethatas 463
Nikolaus von Damaskus 597a
Niobe (Aeschylus) 106a
Nöldeke, Th. aa: 181, 200, 204, 216, 237, 248
Nohl, H. 260a
Norden, E. 400a, 419a
Notker Balbulus, 364a, 378a, 383, 401a, 444, 451 ff, 465a, 466, 470, 482, 495a, 545
Novati aa: 402, 405, 411, 424

Odelreth von Bergamo (Bischof) 630a
Odyssee 91
Olaf der Heilige (König) 127 f, 129, 150
Olaf Tryggvasson 119a
Olinder, G. 277a, 290a
Olrik, Axel 73, 120, aa: 68, 103, 114, 115, 143, 147, 153, 168
Olsen, Magnus 153a
Omaijaden 37, 212 f, 262
Opicino de Canistris 31a
Ordericus Vitalis 381a
Origenes 320, 388, 400, 409, 554
Originalität, bei den Skalden 135, Originalitätsbewußtsein im M. A. 560, bei Rather 583
Orm der Starke 119, 121
Ossian 118
Otfrid von Weißenburg 382, 383a
Othloh von St. Emmeram 26a, 28, 324, 345, 360a, 431
Ottenthal, O. v. 367a, 527a
Otto der Große, 30, 34, 402, 478, 502 f, 521 f, 524 f, 532, 534 f, 564 f, 570 f, 572, 587, 625 f, 627, 641a
Ovid 69, 101, 418, 429, 470a, 475a

Pädagogische Absicht in der Autob. 405
Panofsky, Erwin 38a
Parallelen und Vergleiche, Griechen und Germanen 77, nach Grönbech 75, nach Lessing 67 f; altgerm. und frühgriech. Dichtung 65, 155 f, und Selbstdarstellungen 139 f, germ. und arabische Helden 45, Beduinen und Wikinger 189 f, „Tage der Araber" und isländ. Familiengeschichten 197, 199, altarab. und altgerm. Heldendichtung 196, Porträtskizzen 230, Sterbelieder 114, Schicksallieder Abu Dhu'aibs und Egils 263 f, Begriff der Selbsterkenntnis im M. A. und in der Renaissance 20
Parzival 42, 464
Paschasius Radbertus 592
Patrick (hl.) = Sucat, Confessio 39a, 305, 624a
Paulinus Nolanus 495a
Paulinus von Pella 305, 324, 369, 428a
Paulus (Apostel) 415a, 441, 529, 552, 557, 566, 577, 586, 591, 597, 599, 617
Paulus Alvarus von Cordova 491
Paulus Diakonus 442a
Pavani, G. aa: 534, 541, 589, 596, 601
Percy, Thomas 113a, 118
Pérez de Urbel, J. 346a
Persius 396, 399a, 542a
Persönlichkeit, typische Formen der Gestaltung der P. 44, bei den Griechen 49, Persönlichkeitsbewußtsein 16 f, 21, 461, in Altarabien 181, P. und Sippenverband 76, Durchbruch der P. im german. Norden 73, 76
Person, Würde der P. 64, Person-Typus 89
Peter, H. aa: 359, 368, 406, 422
Petrarca 28, 431

Petrus Damiani (Kardinal) 494, 496 ff, 637
Petrus (Diakon) 435
Philo 422a
Philostrat 317a
Pietro von Morrone 31a
Pippin (König) 315
Plato 146, 163a, 207, 223, 319 f, 363, 401, 403, 422a, 441, 554, 577
Platter, Th. 15
Polypticum (Atto von Vercellis) 573a
Pompeius 619
Porphyrius 399a
Porträt, altarab. Porträtskizzen 234, 239, Selbstporträt (Rathers) 624 ff
Poulaille, H. 11a
Preislied 79, Preislied auf Attila 81, Preisgedichte 124, 132 (Egil), auf König Erich Blutaxt 158 f, arab. P. 194
Priskos 81, 84a
Proömium 358, 359a, 575 (Rather), s. Vorwort
Prokop 78 f, 80 f, 82
Prolalie 358
Properz 99
Prudentius 358a, 361, 470a, 471a
Prunkrede 404
Psalmen, Rolle der P. im geistigen Leben des M. A. 482
Pythagoras 422a

Rabanus Maurus 383a, 429, 448 f
Rabelais 578
Raby, F. J. E. 418a
Ragnar Lodbrok 115 f, 117, 120
Rahel (Alt. Test.) 434
Rand, E. K. 470a
Ranisch 168a
Ranke 13
Rather von Verona 28, 30, 59, 332a, 325a, 344a, 378a, 382, 385, 388, 399, 402, 415, 433, 476a, 477 f, 484, 498, 500, 506, 513 f, 519 f. Rather und Liutprand 521; 527 ff, „Chronographia" 527, R.'s rätselhafte Erscheinung 529, sein Lebensgang 530 ff, Reformbestrebungen 533 f, R. als geschichtliche Persönlichkeit 535, zwei moderne R.-Bilder 537 ff, verlorene Schrift: „Ein Konflikt" 540, *Praeloquia (Agonisticum)* 541 f, Selbstdarstellung und Sittenkritik 543, R.'s Moraltraktat als Selbstbildnis 545, Keim zu einem Selbstporträt 546, typisierende Behandlung seiner eigenen Angelegenheiten 547, philosophisch gerichtete Art von Reflexion 550, Selbsterkenntnis an Hand von Bibelstellen 550, widersprechende Bibelstellen: Diskordanzmethode (frühestes Zeugnis) 551 f, aufklärerischer Zug der religiösen Reflexionen 552 ff, relig. Bewußtsein der Ungesichertheit des Menschen 557 f, mittelalterl. Glaubensfestigkeit 559, Selbstgefühl des Kompilators 560 f, kirchenpolitische Zeitgeschichte 563 ff, *Sparadorsus* 563, Kampf um das Bistum Verona 564 ff, apologetische Sendschreiben 566 f, liter. Reaktion auf seine Niederlage in Lüttich 572 f, *Phrenesis* 572, Selbstgefühl des Publizisten 575, Proömium 575, Entwurf eines liter. Selbstporträts 577 ff, *Conclusio deliberativa* 581a, innerer Zusammenhang der Selbstdarstellungen 585, *„Meine Beichte"* 586 ff, Zweideutigkeit der Aussage 588, „exemplarisches" Sündenbekenntnis 589, *Beicht-Dialog* 590, liter. Darstellung des Beichtaktes 591 ff, Gang des Beichtdialogs 600, Typus der „mimischen" Selbstdarstellung 604, 619, psychologische Reflexionen 604 f, moraltheologische Reflexionen 609, „das Gute tun um des Guten willen" 613, Rollenwechsel im Dialog 613, Reflexionen über seine moral. Haltung in der Beichte 615 f, Selbstgefühl des Schriftstellers 619, 631, Fabulierlust 621 f, Selbstporträt 624 ff, drei Schichten des Wissens von sich selbst 630 f, individuelle Erscheinung der Person 633, phänotypische Individuation 635, „Zweideutigkeit" 636, das rationale Gerüst der Charakterzüge 637, Handlungen als Ausdruck des Charakters 640, Einordnung der biograph. Daten 641, Selbstverfaßte Grabschrift 647, mittelalterliche Schranke der Individuation 649
Raubzüge, Araber und Wikinger 201
Reccared (König) 343
Recemund (Bischof) 524
Reformbewegung (Cluny) 517, 570 f, 529
Regula Pastoralis (Gregor der Große) 440
Reinhold von Dassel 623
Reitzenstein, R. 310a
Religionswechsel der german. Völker 45
Renan 9
Retz (Kardinal del) 12
Rhetorimachia (Anselmus P.) 404 ff
Ricimer 335
Riezler 431a
Rigveda 136a
Rolandslied 126
Rosenthal, E. 187a, 188a
Rosenthal, Franz 56a, 359a, 384a, 409a, 415a
Rossi, G. aa: 368, 417, 418, 424, 428, 588, 591
Rotbert von Trier (Erzbischof) 551a, 564, 571, 575, 577
Rousseau 9, 12
Rudolphus de Diceto 480a

Rückert 198, 203a, 232, 271a, 277, 279, 282, 284, 298a
Rüstow, S. 51a, 53a
Rufin 363a
Ruhm, altgerm. Dichtung 62, Ruhmesgefühl bei Egil 136, Ruhmesgesänge sterbender Krieger 67, kriegerisches Ruhmeswesen und elegische Dichtung 69, Gemeinschaftsruhm bei den Arabern 199, Tatenruhm 82, Tatenruhm und werbende Liebe 127, Pflege des Tatenruhms (Dhuoda) 473
Runen-Akrostichon (Cynewulf) 86
Runenzauber 153 f
Ruotger, Kleriker 534a
Rutilius Claudius Namatianus 314a

Saga 72, 197 f, 200, 203
Sallust 359, 619
Salomo (Schüler Notkers) 451, 453 f, 456 f, 458 f, 482
Salomo I. von Konstanz (Bischof) 383a
Salomo III. von Konstanz (Bischof) 451 f
Sammlung eigner Briefe 575
Saturninus 352
Saul (Alt. Test.) 557
Saxo Grammaticus 114 f, 124, 125a, 128a
Schäfer, Dietrich 18
Schärf, Riwkah 319a, 321a
Schanfara 195, 252, 297-302, Wüstenlied 297, Räuberleben 299, Gesellschaft der Tiere der Wüste 300, Naturanschauung 301; 520
Schapiro, Meyer 507a
Schmidt, Karl H. 385a
Schmidt, Pater W. 53a
Schneider, H. 74a, 119a
Schramm, P. E. 573a
Schröder, Edward 383a
Schröder, Rolf 153a
Schücking, Levin L. 84a
Schuldgebete, s. Selbstbekenntnisse
Schwietering, J. aa: 42, 360, 392, 464
scinderatio (Hackstil) 573 f
Scolasticus (Walter von Speyer) 398
Scotus Erigena (Johannes) 553
Sedulius 416a, 425a, 430
Selbstanklagen 484
Selbsterlebtes 147 (Egil), Schätzung des Selbsterlebten 12
Selbstbekenntnisse, in liter. Briefen 415, in dichterischen Freundesbriefen, Walafrid Strabo 445, Notker 451 ff, in Gelegenheitsgedichten 418, S. von kollektiver Art 484 f, S. in Schuldgebeten 487 ff: Anonymus von Corvey 494 f, Sündenbekenntnisse des Kardinals Petrus Damiani 496, Thietmar von Merseburg 500 ff, Paulus Alvarus 491, liturgische Generalbeichte 493
Selbstdarstellung in China 10a, des Helden 43, in der altgerm. Dichtung 62 ff, 131 f, in der altarab. Dichtung 179 f, 231, s. Autobiographie, Parallelen 45, Struktur der tatgebundenen S. bei Egil 149, S. bei Rather 544, Entwurf eines liter. Selbstporträts 577, generalisierende Selbstauffassung 597, exemplarische Form der S. 598, „mimische" Tendenz in der S. 604
Selbsterkenntnis (Begriff der) 20, 50, moralische und religiöse Richtung auf S. 517, s. Beichte
Selbstgefühl, des Skalden 135, der Dichter im alt. Indien 136, bei den Arabern 208 f, 230, 283, Autorenbewußtsein im M. A. 584, Alfred der Große 387, 390, Nennung des eigenen Namens 360, das liter. S. des Schriftstellers und Gelehrten 396 f, 619, 630 f, S. der lombardischen Wanderlehrer 402, bei Anselmus 407, byzantinisches Zeugnis 401, S. des Kompilators (Rather) 560, des Publizisten 575
Selbstruhm als Kollektiverscheinung bei den Arabern 195
Selbstverkleinerung im M. A. 325, 393, 496, 507
Seneca 350a, 450, 542, 555, 580
Seefahrer (der), altengl. Elegie 96 f
Servatius Lupus 454a
Seuse 42, 317a, 320, 322a, 334, 337a, 347a, 390 f, 530, Seusebuch 25a, 29, neuer Typus der Seelengeschichte 42
Sidonius Apollinaris 416
Siegfried von Walbeck (Graf) 501, 502, 512
Sierp, H. 447a, 448a
Sigibert von Gembloux 381a
Sigurd, Sigurdlied, 102 f, 103a, 104, 107 f, 109 f, 224
Sigurd Jarlssohn 153
Simeon von Antiochia 313 f
Simmel, G. 22a
Simonides 475a
Sisam, Kenneth 86a, 392a, 393a
Sismondi, J. 418a
Skaldische Kunstsprache 144 f
Skop 91
Slane (de) 277a, 284a
Snell, B. 65a
Snorri Sturlasson 129, 135a, 152a, S.'s Königsbuch 127a, 128a, 253
Sokrates (Kirchenhistoriker) 397a
Sonatorrek (Der Söhne Verlust) 73, 76 f, 139a, 144a, 146a, 163
Spencer, H. 9
Spengler, O. 26, 49
Spinoza 20
Stange, O. H. 47a

Starkards Sterbelied 103a, 114a
Starkhand, Bischof von Eichstätt 476a
Statius 399a
Steinen, Wolfram v. d. 452, aa: 321, 383, 397, 401, 417, 451, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 461
Stenton 87a, 88a, 100a
Stephanus von Pavia 478, 479a, 521
Sterbelieder (heroische), Abu Dhu'aib 267, Asbjörn 119 f, Egil 267, Grettir 121 f, 124a, Gudrun 109 f, Hildebrand 125a, Hjalmar 127a, Lodbrok 115, 120, Roland 126, Starkard 103a, altarab. und altgerm. Sterbelieder 114, 212
Strecker, K. 399a, 465a
Strindberg 9
Stubbs, W. 480a
Stuhlfath, W. 423a
Subjektive Erzählung (Liutprand) 521
Sucat, s. Patrick
Sueton 377
Suger von St. Denis 31, 32a, 507
Sulla 371
Sulpicius Severus 312a, 313a, 315a, 368a, 435
Sutter, C. 381a
Sverrir (König) 72a, 153
Symeon (Mystiker) 331a, 424a, 462
Symeon Metaphrastes 311
Symmachus 284a

Tacitus 69, *Germania* 9, 113
Tage der Araber 192, 197, 199, 213, 228 f, s. Parallelen
Tagino von Magdeburg (Erzbischof) 504a, 515 f
Taine, H. 33
Tatenberichte von Bischöfen und Äbten 371, 505 f
Tatenruhm 82, T. und werbende Liebe 127, Pflege des T. (Duoda) 473
Tatrede 44, bei Egil 145 f, bei den Arabern 209, Rolle der Frauen 210 f, der Gemeinschaftsbezug 211 f
Taylor, H. O. 402a, 407a, 499a
Terenz 399a, 542, 547a, 573
Tertullian 319a, 419, 424
Teuffel, R. 368a
Theodorich (König) 362, 364, 384a
Theodulf von Orleans (Bischof) 399a, 418, 429, Briefe 480
Theophano (Kaiserin) 501
Theopomp 406a
Theresa (hl.) 9
Thietmar von Merseburg 74a, 455a, 476a, 500, 507 ff, Selbstanklagen 509 ff, 524, 591a
Thorbjörn Hornklofi 127a
Thorkel Unband 124a
Thorleif (Jarl) 397a
Thurneysen, R. 134a
Tibull 475a
Todesverachtung 114 f
Tolstoi 9
Torf-Einar 152a
Torres, Manuel 25a, 317a
Totenklage 475
Tout, T. E. 587a
Toynbee 45, 50a
Traube, L. 85a, 343a, 368a, 420
Traumgesichte 430 f, 504
Trevrizent 464
Tugendideal bei den Beduinen 206 f
Turner, Sharon 118, 122, 385a
Typologische Geschichtsdeutung 389
Tyrtaios 155

Überweg 362a, Überweg-Geyer 551a
Uhland 116a, 125a
Ulrich von Lichtenstein 31, *Frauendienst* 32
'Urwa ibn al-Ward 227
Usâmah ben Munkid 209a, 366a
Usener, H. 310a
Usmar (hl.) 506

Valerius (hl.) 26a, 306a, 307, 314, 317 f, Eremitendasein 323, Teufelsglaube 318, der geistliche Kampf 321, Wirkung des Buches Hiob 322, Dämonenfurcht 323, Asketentum und Weltbefangenheit 324, Selbstverkleinerung 325, religiöse Zeitkritik 327, „Bekehrung" 331, Kampf mit dem Teufel 332, Klosterfrieden 341, Gelegenheitsschriften 344, Unterrichtstätigkeit 345, Schranke in der Auffassung der eigenen Persönlichkeit 347, Frömmigkeit 349, Innigkeit menschlicher Beziehungen (Saturninus) 352 f, Naturgefühl 354; 375, 415, 433, 442, 487, 495a, 510a, 536a, 541, 563a, 587a
Vázquez de Parga, Luis 346a
Vergil 93 f, 100, 361, 388, 396, 399a, 418, 428 f, 446, 542, *Aeneis* 467a, 486a
Vergilius Grammaticus 92 f
Vico, Giambattista 9, 45, 77, 390
Vigfusson, Sudbrand 115a
Visionsgeschichten 493
Völkerkatalog (Widsîth) 90
Vogel, A. aa: 537, 566, 567, 572, 575, 586, 589
Voigt, E. aa: 465, 466, 468, 469, 470, 471
Vorwort 32a, Autobiographisches in V. und Epilog 357; 358 f, 382 f, ältestes V. in deutscher Sprache (Otfrid) 382
Vossler, Karl 445a
Vulfilaich 306a, 312 f. 333, 338

Walafrid Strabo 378a, 397, 401a, 448 ff, 560a, *Metrum Sapphicum* 448, 460, *Liber de cultura hortorum* 446
Waldo, Schüler Notkers 451, 453, 456, 458 f
Waldschmidt, E. 47a, 50a
Walter von Speyer 389, 382a
Walther, Hans 639a
Waltherd von Magdeburg (Erzbischof) 476a, 504a
Wamba (König) 345
Wanderer (der), altengl. Elegie, 94 f, 96
Wanderlehrer 478, Typus der W. 404, 412
Wattenbach 448a, 500a, 511a
Weber, Max 52a
Weigle aa: 325, 528, 532, 533, 537, 545, 548, 551, 553, 556, 558, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 572, 584, 586, 587, 599, 626, 628, 630, 633, 645, 646, 649
Welcker, F. G. 47a, 48a
Wellhausen 181a, 198a, 199, 200 f, 202a, 207, 214, 216, 255, 270, 294
Wibert von Nogent, s. Guibert von Nogent
Widsith 89
Widukind von Corvey 494a
Wieland 87, 93
Wilamowitz-Müllendorf 14
Wilhelm von Mainz 572a
Willa (Königin) 522
Willigis (Probst) 512
Winterfeld, P. v. 444, 448a, 449, 453a, 457a
Wolfram von Eschenbach 42, 464
Wortzauber 153
Wulf und Eadwacer 100a

Zarathustra 483
Zarncke 465a, 467a, 468a
Zeitalter als geistige Einheiten 13
Zöckler 587a
Zuhair ben Abu Sulma 204a

INHALT
der zweiten Hälfte

Seite

Dritter Abschnitt

Die lateinische autobiographische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter 305

Einleitung

Förmliche und stückhafte oder unselbständige Autobiographien. — Das Eigenleben der „dunklen" Jahrhunderte 305

Erstes Kapitel

Autobiographie und Hagiographie 310

Das Klagebüchlein des hl. Valerius 317

Der Teufelsglaube und die Vorstellung vom geistlichen Kampf

1. Asketentum und Weltbefangenheit: Gott und Teufel oder der Wechsel von Glück und Leid 327
2. Die Persönlichkeit des Eremiten und die mittelalterliche Schranke des Persönlichkeitsbewußtseins 342
3. Die menschlichen Beziehungen in der klösterlichen Welt. Innige Gemeinschaft und Naturgefühl 350

Zweites Kapitel

Die Kontinuität der autobiographischen Formelemente antiker und christlicher Herkunft.

I. Die antiken Traditionen im Übergewicht 356

Die Tradition der Schriftsteller-Autobiographie in Vorwort und Epilog 357

1. Vorkarolingische Zeugnisse: Cassiodor — Gregor von Tours — Beda Venerabilis 361
2. Aus der karolingischen Epoche: ein Selbstzeugnis König Alfred des Großen Auto-Bibliographien — König Alfreds Übersetzung von Boethius' Trostschrift — Die typologische Geschichtsdeutung 377
3. Entwicklungstendenzen religiöser Art: die göttliche Inspiration des Dichters. Caedmon und Cynewulf 390
4. Das literarische Selbstgefühl des Schulgelehrten: der „Scholasticus" Wilhelms von Speyer — ein byzantinisches Zeugnis platonischer Observanz — Lombardische Wanderlehrer aus der ottonischen Zeit 397

Die Selbstdarstellung des Anselmus Peripateticus in seinem „Rednerkampf" . 404

Selbstbekenntnisse in literarischen Briefen und Gelegenheitsgedichten . . 415

Der Brief als „Seelenspiegel" und als rhetorische Kunstübung

1. Geläufige persönliche Briefthemen: die Lektüre, d. h. die antike Bildung, als geistliches Lebensproblem und der Gegensatz zwischen christlichem und profanem Schrifttum 419

Seite

Literarische Bekehrungsgeschichten — die Stellungnahme Papst Gregors des Großen — religiöse Abkehr von der Poeterei 425

2. Geläufige Briefthemen: der Konflikt zwischen der mönchischen Lebensform und der Weltgeistlichkeit oder zwischen vita contemplativa und activa. Selbstzeugnisse Papst Gregors des Großen 432

3. Geistlicher Freundesverkehr in Briefen: das Hervorgehen von Dichtung aus der Rhetorik 442

Walafrid Strabo 444

Notker Balbulus 451

4. Die Innigkeit der menschlichen Beziehungen. Ein byzantinisches Zeugnis . . 461

Mittelalterliche Gegenbilder zur Autobiographie 464

1. Die Ecbasis captivi 464

2. Dhuodas Gedenkbuch 471

Grabschriften autobiographischer Art 475

Drittes Kapitel

Die Kontinuität der autobiographischen Formelemente antiker und christlicher Herkunft.

II. Die christlichen Traditionen im Übergewicht 482

1. Sündenbekenntnis und Gotteslob 483

Gemeinschaftliche und exemplarische Schuldgebete. Die liturgische Generalbeichte 483

Die Sündenbekenntnisse des Kardinals Petrus Damiani 496

2. Autobiographische Stücke in der Reichschronik des Bischofs Thietmar von Merseburg 500

Politische Zeitgeschichte und Familienchronik, kirchliche Ortsgeschichte und Tatenbericht 501

Abt Folkuins Klosterchronik 506

Bischof Thietmars Selbstanklagen 509

Vierter Abschnitt

Bischof Rathers autobiographische Schriftstellerei 519

Einleitung

Die Epoche des Durchbruchs der Individualität. Rather und Egil. Liutprands Publizistik 519

Rathers rätselhafte Erscheinung. Moderne Bilder von ihm 527

Erstes Kapitel

Selbstdarstellung und Sittenkritik 541

1. Rathers Moraltraktat als ein Selbstbildnis. Die typisierende Behandlung des eigenen Lebens 543

Seite

2. Die Kraft der Reflexion. Selbsterkenntnis anhand von Bibelstellen und das Lebensproblem des Widerspruchs zwischen diesen Stellen. Die Diskordanzmethode 549

Der aufklärerische Zug des Moralisten und das religiöse Bewußtsein von der menschlichen Ungesichertheit 554

3. Das literarische Selbstgefühl des Kompilators 560

Zweites Kapitel

Autobiographie und politische Zeitgeschichte 563

1. Rathers Kampf um das Bistum von Verona. Apologetische Sendschreiben . 564

2. Die Niederlage in Lüttich und die literarische Reaktion: Invektive und Satire 570

3. Das Selbstgefühl des Publizisten. Rathers Entwurf eines literarischen Selbstporträts 575

Drittes Kapitel

Rathers „Beichte" 586

Das exemplarische Sündenbekenntnis und dessen Steigerung zu mimischer Repräsentation der sittlich-religiösen Forderungen.

1. Die literarische Darstellung des Beichtaktes 590

2. Der Gang des Beichtdialoges: 599

Das religiöse Bewußtsein der Ungewißheit des Heils und die Notwendigkeit der „Bekehrung" 601

Die pastoralen Themen der Beichte und die Ansätze zu einer Seelengeschichte 603

3. Die Reflexionen höheren Grades über die eigene Beichte:
Das Bewußtsein des Widerspruchs zwischen dem religiösen Akt und seiner literarischen Darstellung, die dialektische Selbstzergrübelung und die Ansätze zu einer Psychologie der Beichte 615

Die mittelalterliche Fabulierlust 620

Viertes Kapitel

Rathers Selbstporträt 624

Der satirische Anblick der eigenen Person und die variable Art der Individualisierung.

1. Die anschauliche Erscheinung der Individualität im absonderlichen Lebensverhalten 630

2. Das rationale Gerüst der Persönlichkeits-Schilderung: der traditionelle Bestand moralisch-religiöser Kategorien 635

3. Die Einfügung der biographischen Daten 640

4. Die philosophische Positur und die mittelalterliche Schranke der Individuation 642

Abgekürzt angeführte Literatur 651

Register 655